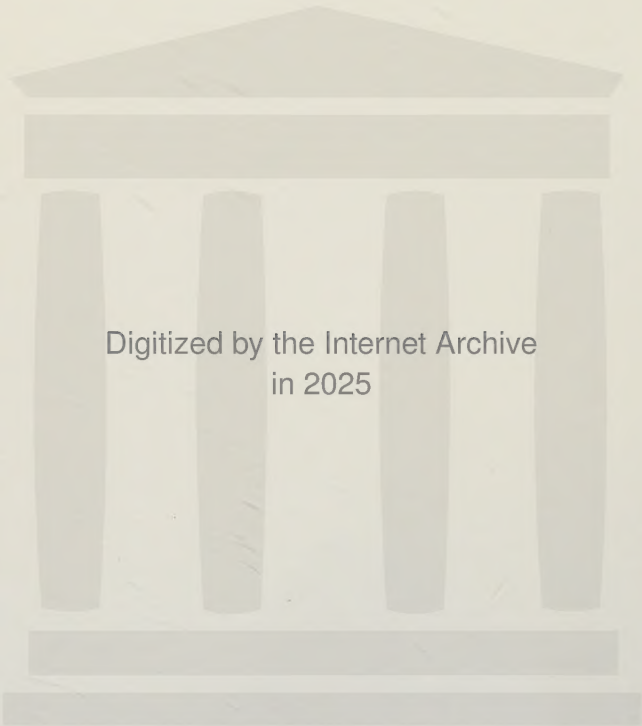
MAY 14 1991


Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/zeitschriftfurwi0026ahil

Zeitschrift

für

WISSENSCHAFTLICHE THEOLOGIE.

In

Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

A. HILGENFELD,

Doctor der Theologie u. d. Philosophie und der ersteren a. o. Professor in Jena.

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY
248
W816

26/1883

Reprint
SCHMIDT PERIODICALS GMBH
D-8201 Bad Feilnbach 2 / W. Germany
1985

Die Universitätsbibliothek Tübingen stellte die Vorlagen
für diesen Nachdruck zur Verfügung.

Zeitschrift

für

wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Adolf Hilgenfeld,

Grossherzogl. Sächs. Kirchenrath und Professor der Theologie in Jena.

Sechsundzwanzigster Jahrgang.

Leipzig,

Fues's Verlag (R. Reisland).

1883.

Inhaltsverzeichniss.

Erstes Heft. Seite

I. A. Hilgenfeld, Die Ueberlieferung über die griechischen Apologeten des Christenthums im zweiten Jahrhundert und ihr neuester Censor 1

II. O. Holtzmann, Der zweite Timotheusbrief und der neueste mit ihm vorgenommene Rettungsversuch . . . 45

III. H. Rönsch, Die Doppelübersetzungen im lateinischen Texte des cod. Boernerianus der Paulinischen Briefe . 73

Anzeigen.

H. Holtzmann und R. Zöpffel, Lexikon für Theologie und Kirchenwesen 1882. A. H. 99

F. X. Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studirende. 2. Aufl. 1882. H. Holtzmann . . . 100

G. Nathanael Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus. 1881. A. H. 101

G. R. Hauschild, Die Grundsätze und Mittel der Wortbildung bei Tertullian. I. II. 1876. 1881. — Die rationale Psychologie und Erkenntnisstheorie Tertullian's. 1881. H. Rönsch 108

A. Harnack, Tatian's Diatessaron und Marcion's Commentar zum Evangelium bei Ephraem Syrus. 1881. — Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur. 1. Theil: Tatian's Diatessaron. 1881. — A. Harnack, Die Oratio des Tatian, nebst einer Einleitung in die Zeit dieses Apologeten. 1882. A. H. 111

R. A. Lipsius, Die edessenische Abgar-Sage kritisch untersucht. 1880. — Th. Zahn, Ueber „die Lehre des Addai". 1881. K. C. A. Matthes, die Edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht. 1882. A. H. 124

Zweites Heft.

IV. H. Holtzmann, Der Apostelconvent (Fortsetzung und Schluss) 129

V. Emil Egli, Lucian und Polykarp 166

VI. Daniel Völter, Ueber Zeit und Verfasser der pseudojustinischen Cohortatio ad Graecos 180

VII. W. Hönig, Beiträge zur Aufklärung über das vierte Evangelium (Fortsetzung und Schluss folgt) 216

VIII. C. Siegfried, Miscellanea 235

IX. H. Rönsch, Ein frühes Citat aus dem lateinischen Hegesippus 239

Seite

Anzeigen.

Eduard Reuss. Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testamentes. 1882. A. H. 241

Albert Klöpper, Der Brief an die Kolosser. 1882. W. Grimm 247

Herm. Rehberg, Die Principien der monistischen Naturreligion. G. Zart. 1883. 254

W. Smith and H. Wace, A Dictionary of christian biography, literature, sects and doctrines. Vol. I. II. 1877. 1880. A. H. 255

Drittes Heft.

X. H. Holtzmann. Die Disposition des dritten Evangeliums 257

XI. L. Stern, Das Leben Josephs des Zimmermanns, aus dem Koptischen übersetzt 267

XII. F. Zimmer, Zur Textkritik des Galaterbriefs (Cap. IV—VI) 294

XIII. H. Rönsch, Die Doppelübersetzungen im lateinischen Texte des cod. Boernerianus der Paulin. Briefe (Abthg. III) 309

XIV. J. Haussleiter, Textkritische Bemerkungen zur palatinischen Uebersetzung des „Hirten des Hermas“ . . 345

XV. A. Hilgenfeld, Valentiniana 357

Anzeigen.

Leo Ziegler, Bruchstücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung des Pentateuch. 1883. H. Rönsch 360

Fr. Zimmer, Neutestamentliche Studien. Bd. I. Exegetische Probleme des Hebräer- und Galaterbriefs. 1883. O. Holtzmann 363

C. Holsten, Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien. 1883. A. H. 375

Salviani presbyteri Massil. opera omnia rec. — Franc. Pauly. 1883. H. Rönsch 380

Theodulfi epi. Aurel. de Iudicibus versus recogniti — ab H. Hagen. 1882. H. Rönsch 382

Viertes Heft.

XVI. A. Hilgenfeld, Ein conservatives „Leben Jesu“ 385

XVII. W. Grimm, Ueber die Stelle Röm. 8, 26. 27. 456

XVIII. H. Holtzmann, Der Kolosserbrief und seine neueste Auslegung 460

XIX. Joh. Dräseke, Ueber die Abfassungszeit des pseudojustinischen ΕΚΘΕΣΙΣ ΠΙΣΤΕΩΣ ΗΤΟΙ ΠΕΡΙ ΤΡΙΑΔΟΣ. 481

XX. H. Rönsch, Worauf beruht die Italaform Istrahel? . 497

Anzeige.

A. Freund, Beiträge zur antiochenischen und konstantinopolitanischen Stadtchronik. 1882. H. Gelzer 500

PROGRAMM

der

Haager Gesellschaft

zur

Vertheidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1882.

Nach dem Abdruck und der Veröffentlichung des vorigen Programms haben sich als Verfasser der Abhandlungen über Alexandre Vinet als christlichen Moralist und Apologet, denen von Directoren in ihrer Herbstversammlung von 1881 ein Ehrenpreis zuerkannt war, bekannt gemacht, der einen mit dem Motto: J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé

F. L. Fréd. Chavannes,
emeritirter Prediger in Lausanne,

und der anderen mit dem Sinnspruch: Virtutem videant.

J. Cramer,
Theol. Dr. und Prof. in Gröningen.

Beide Arbeiten befinden sich schon unter der Presse und werden als XVI^ter^ Band der Werke der Gesellschaft an's Licht treten.

Als Verfasser der Abhandlung über die vergleichende Religionsgeschichte und das Christenthum, mit dem Motto aus Schiller: Religion des Kreuzes etc., dem von Directoren der Gesellschaft ein Beweis der Anerkennung seiner Verdienste angeboten war, hat sich bekannt gemacht

R. Seydel,
Dr. und Prof. zu Gohlis bei Leipzig.

In ihrer Versammlung im Herbst von 1882, am 11. September und folgenden Tagen, mussten Directoren ihr Urtheil zusammenfassen über zehn Abhandlungen, welche vor dem 15. December des vorigen Jahres bei der Gesellschaft eingegangen waren.

Fünf davon, alle in der deutschen Sprache, dienten zur Lösung der Preisaufgabe:

> Wie muss auf christlichem Standpunkte geurtheilt werden über den Eid und seine Aufrechthaltung im modernen Staate?

Drei dieser Abhandlungen, mit den Motto's: Qui non reverentur homines, fallunt deos (Curtius), Juramenta justae necessitati serviant (Calvin) und: Ich glaube nicht, dass es die Aufgabe etc. (Bismarck), standen weit unter den Anforderungen, welche die Gesellschaft berechtigt ist zu machen. Es versteht sich ja von selbst, dass für einen Preis, wie von der Gesellschaft ausgesetzt wird, nur diejenigen in Betracht kommen, welche ein gefliessentliches Studium auf den Gegenstand der Preisaufgabe verwendet haben und das ernsthafte Streben kundgeben das Ergebniss, wozu die Untersuchung sie geführt hat, mit wissenschaftlichen Beweisgründen zu bewahrheiten und in gebührender Form abzufassen, um es auf diese Art auch denen zu empfehlen, welche nicht schon a priori mit ihnen derselben Meinung sind. Es zeigte sich gleich, dass die drei genannten Abhandlungen, an diese Anforderungen geprüft, ganz unzulänglich waren. Die erste enthielt nicht viel mehr als einige flüchtige Bemerkungen und wohlmeinende Wünsche in Bezug auf den Eid und die Art seiner Aufrechthaltung, keinen Ansatz zur Beweisführung, kein einziges Zeichen eines ernsten Studiums. Die zweite Abhandlung, mit dem Motto aus Calvin, litt an innerlichem Widerspruch. Mit der strengen Handhabung des geschichtlichen Charakters des Christenthums im ersten Theil stimmte die Stelle, welche im zweiten Theil dem Christenthum eingeräumt wurde, nicht überein. Ausserdem enthielt der zweite Theil viel Ueberflüssiges und war sowohl die Bestimmung des modernen Staates im dritten Theil, als auch die Ansicht seines Verhältnisses zum Eide im IV^ten^ Theil von Oberflächlichkeit nicht freizusprechen und daher ungenügend. Aber auch die dritte Abhandlung, mit dem von v. Bismarck entlehnten Sinnspruch, wurde einstimmig für untauglich erklärt. Es gelang Directoren nicht, den Plan ausfindig zu machen, welchem der Verfasser gefolgt hatte. Er verfiel oft in Wiederholungen und brachte dasjenige,

worauf es, der Preisfrage zu Folge, am meisten ankam, nur im Vorbeigange zur Sprache. Das Ergebniss der Abhandlung konnte daher auch nicht für eine rechtmässige Folgerung aus der vorhergehenden Beweisführung gehalten werden und entbehrte hierdurch jedes wissenschaftlichen Werthes.

Günstiger als über diese drei Arbeiten lautete das Urtheil über die vierte, eine Abhandlung von 122 Seiten in Folio, gezeichnet mit den Worten: *Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως* (Matth. V, 34). Sie erwies sich als die Arbeit eines sehr tüchtigen und selbständigen Mannes und enthielt, nach dem einstimmigen Urtheil der Directoren, viel Schönes und Beherzigenswerthes. Trotzdem konnte ihr der Preis nicht zuerkannt werden. Die ganz eigenthümliche Denkweise des Verfassers würde gegen die Krönung kein Bedenken erregt haben, wenn sie ihn nicht fortwährend zu einseitigen und übertriebenen Ansichten geführt hätte, denen schwerlich jemand beistimmen konnte. Sogleich wurde schon im ersten Abschnitt („Wesen und Zweck des Eides") die Möglichkeit, dass der Eid im Lauf der Jahrhunderte einen modificirten Charakter angenommen hätte, ohne hinlänglichen Grund bei Seite gesetzt. Der zweite Theil („Der Eid auf dem Boden der heiligen Schrift und die Entwicklung der in der Eidesfrage liegenden Gegensätze auf christlichem Lebensgebiet") lieferte ungezweifelt die Beweise genauer und viel umfassender Untersuchungen, wurde jedoch zugleich beherrscht von dogmatischen Voraussetzungen, welche schliesslich zu einem ganz unannehmbaren Ergebniss führten. Demzufolge verloren jetzt auch die Ansichten des Verfassers im dritten Theil („Die Stellung zum Eid von Kirche und Staat") viel am Werthe, welcher ihnen, wenn sie in einer anderen Verbindung gesetzt wären, unstreitig würde zuerkannt sein müssen. Zu ihrem Bedauern mussten daher Directoren dem Verfasser den Preis absprechen.

Auch die fünfte Abhandlung über den nämlichen Gegenstand, von 36 Seiten in 4°, gleichfalls mit dem Motto: *Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν κτλ.* (Matth. V, 34), trug wohl Lob aber nicht den Preis davon. Sie war nicht ohne Talent geschrieben, zeichnete sich durch ordentliche und beziehungsweise vollständige Behandlung der Aufgabe aus und zeugte von Nachdenken und hellem Urtheil. Dem gegenüber stand jedoch, dass der Verfasser oft mehr andeutete als entwickelte, und namentlich im historischen Theil den Beweis für die Richtigkeit seiner Mittheilungen durchgehends schuldig blieb. Auch musste es gemissbilligt werden, dass er in der Beschreibung der „Eidespraxis" fast ausschliesslich auf Deutschland und

die Schweiz Acht gegeben hatte. Endlich liess er, wie man meinte, im letzten Theil den Beweggründen derer, welche den Eid aufrecht halten wollen, nicht völlig Recht widerfahren. Das Eine und das Andere zusammengenommen, führte Directoren zu einem absprechenden Endurtheil.

An der Lösung der Preisaufgabe:

> Die Gesellschaft verlangt eine Abhandlung, worin die kirchliche Lehre über die Heilige Schrift nach der Schrift selbst geprüft wird.

hatten fünf Einsender ihre Kräfte versucht.

Einer von ihnen hatte sich der lateinischen Sprache bedient und seinen Aufsatz gezeichnet mit den Worten: *τὸ ῥῆμα Κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα.* Er konnte für den Preis gar nicht in Betracht kommen. Umsonst versuchte er zu beweisen, dass die Schrift im Ganzen und in jedem ihrer Theile die kirchliche Lehre völlig bestätigte. Die Methode war ganz veraltet, die sogenannte Widerlegung der kritischen Bedenken weither geholt und willkürlich, der Verfasser offenbar unberechtigt, um in der gegenwärtigen Zeit seine Stimme abzugeben.

Die zweite Abhandlung, in der deutschen Sprache und mit dem Motto: *πάντες μὲν τρέχουσιν κτἑ* (1. Cor. IX, 24), konnte kaum für eine Antwort auf die gestellte Frage gehalten werden. Anstatt zu untersuchen, ob und inwiefern die Heilige Schrift der kirchlichen Lehre über die Schrift entspricht, lieferte der Verfasser eine Art Geschichte der kirchlichen Lehre betreffs der Schrift und liess daran, wie eine Einleitung, eine „grundlegende Untersuchung der Schriftlehre über die Heilige Schrift" vorhergehen. Während darin vieles vorkam, was nichts zur Sache that, wurde grade die Hauptsache fast ganz vermisst. Ueberdies war des Verfassers Exegese oft sehr willkürlich und seine Ansicht des Charakters der Heiligen Schrift nebelhaft und unbestimmt.

Auch der Verfasser der dritten, einer Niederländischen Abhandlung, gezeichnet mit den Worten: *θεῖα πάντα καὶ ἀνθρώπινα πάντα*, hatte sich nicht streng genug an die Preisfrage gehalten und dadurch einestheils mehr gegeben, als verlangt war, anderentheils dem eigentlichen Gegenstand kein Recht widerfahren lassen. Die grösste Hälfte seiner Schrift wurde eingenommen von einer Geschichte der kirchlichen Lehre über die Heilige Schrift, welche nicht nur überflüssig war, sondern auch keinen Anspruch auf wissenschaftlichen Werth machen konnte. Der zweite, kleinere Abschnitt ent-

hielt Vieles, womit Directoren gerne einstimmten, aber die Anordnung befriedigte nicht ganz, die Auffassung entbehrte jeder Ursprünglichkeit, und der Beweisführung fehlte nur gar zu oft die überzeugende Kraft. Das Endurtheil lautete, dass dem offenbar noch ungeübten Verfasser um seines ernsthaften Strebens willen, Lob zukam, aber seine Abhandlung nicht gekrönt und zum Druck befördert zu werden verdiente.

Die vierte Abhandlung, eine deutsche, und gezeichnet mit dem Spruch: Sapere aude! war mit grosser Klarheit und Lebendigkeit geschrieben und zeichnete sich ferner durch ordentliche und beziehungsweise vollständige Behandlung des Gegenstandes aus. Der dritte Abschnitt („Grundlinien eines Neubaues") war in der Preisfrage zwar nicht verlangt, enthielt jedoch so viel Gutes, dass er gegen die Krönung jedenfalls kein Bedenken erregt haben würde. Was Directoren davon zurückhielt, war etwas anderes. Sie fanden nämlich in der Abhandlung eher Aphorismen als eine ausgearbeitete Beweisführung. Mehr als Eine Einzelheit, welche umständigere Auseinandersetzung erheischte, wurde nur eben berührt, während viele Punkte, welche jedoch auch mit in Betracht kommen mussten, mit Stillschweigen übergangen wurden. Obgleich Directoren meinten, dass der geschickte Verfasser, wenn er sich daran gelegen hätte sein lassen, im Stande gewesen sein würde, der Anforderung der Frage vollständig Genüge zu leisten, konnten sie jedoch die von ihm eingesandte Abhandlung, trotz ihrer Tugenden, der Krönung und der Aufnahme in die Werke der Gesellschaft nicht würdig halten.

Der fünften Abhandlung, ebenfalls von einem deutschen Verfasser mit dem Motto: ἡ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται ward eine andere Entscheidung zu Theil. Verschiedene Bedenken hielten die Directoren von der vollständigen Zuerkennung des ausgesetzten Preises zurück. Es erhoben sich nämlich Bedenken gegen die Form der Abhandlung, sowohl gegen die dann und wann weitschweifige Beweisführung, als gegen die Anordnung der Theile. Der Verfasser schien ihnen auch seinem Plane, den er in seinem Vorwort angezeigt und vertheidigt hatte, nicht ganz treu geblieben, oder m. a. W. nicht durchgehends von der Heiligen Schrift, wie sie von der Kirche angenommen und betrachtet wird, ausgegangen zu sein. Hie und da hatte er ferner, ihres Erachtens, dem Zeugniss des Neuen Testamentes hinsichtlich des Alten nicht völlig Recht widerfahren lassen und bisweilen Stellen und Aussprüchen der Bibel eine Beweiskraft gegen die kirchliche Lehre zuerkannt, welche ihnen von Andersgläubigen mit Recht abgesprochen werden kann. Directoren fanden daher

ihr Ideal in dieser Abhandlung nicht ganz verwirklicht, sahen jedoch andererseits in ihr eine in vieler Hinsicht so verdienstliche Arbeit und meinten von ihrer Kenntnissnahme so viel Gutes erwarten zu mögen, sowohl zur Förderung einer gesunden Werthschätzung der Bibel als zur Wegnahme falscher Begriffe über die Bibel, dass sie beschlossen, dem Verfasser eine silberne Medaille nebst Mk. 200 und die Aufnahme seiner Abhandlung in die Werke der Gesellschaft anzubieten, im Vertrauen auf seine Bereitwilligkeit von ihren Bemerkungen Kenntniss zu nehmen und Gebrauch zu machen. Wenn er sich diese Verfügung wohlgefallen lässt, so melde er sich beim Secretär der Gesellschaft an und gebe Erlaubniss zur Oeffnung seines Namenbillettes.

Die Preisfrage über den Eid und seine Aufrechthaltung im modernen Staate wird nicht erneuert.

Die jetzt ausgeschriebenen Preisfragen sind die folgenden:

I. Die Gesellschaft verlangt: Eine kritisch-historische Untersuchung über den Ursprung des Apostolates und die Bedeutung, welche demselben nach den Schriften des Neuen Testamentes und der weiteren christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte in der christlichen Kirche zuerkannt wurde.

II. Die Gesellschaft wünscht zu erhalten: Eine gemeinfassliche Schrift für gebildete Leser, worin mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der gegenwärtigen Zeit, die wichtigsten Fragen, das sittliche Leben betreffend, in's Licht gestellt und beantwortet werden.

Vor dem 15. December 1883 wird den Antworten auf diese Fragen entgegen gesehen. Was später eingeht, wird bei Seite gelegt und der Beurtheilung nicht unterzogen.

Vor dem 15. December 1882 erwarten die Directoren Antworten auf die in 1881 ausgeschriebenen Preisfragen über Glaube und glauben in den Schriften des Neuen Testamentes und über die Lehre des Gebets nach dem Neuen Testamente. Ueber den letztgenannten Gegenstand ist schon eine Abhandlung in der niederländischen Sprache und mit dem Motto: Gij dan, bidt aldus! eingegangen.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in baarem Geld empfangen, es sei denn, dass sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden Werth nebst hundertfünfzig Gulden in baarem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in baarem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Theil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefasst, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urtheil der Directoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurtheilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet und den Anforderungen der Wissenschaft nicht zuwider ist, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirector und Secretär der Gesellschaft: A. Kuenen, Dr. theol., Professor zu Leiden, zu.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Directoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigenthum der Gesellschaft, es sei denn, dass sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

I.

Die Ueberlieferung über die griechischen Apologeten des Christenthums im zweiten Jahrhundert und ihr neuester Censor.

Von

A. Hilgenfeld.

„Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter" hat A. Harnack so eben (1882) in einer sehr beachtenswerthen Schrift behandelt. In dem ersten Capitel über „die handschriftliche Ueberlieferung der Apologien im Mittelalter" (S. 1 — 97) muss man den tüchtigen Censor anerkennen, gegen dessen Urtheile nichts Wesentliches zu erinnern ist. Dagegen in dem zweiten Capitel über „die Kenntniss und Beurtheilung der Werke der Apologeten in der alten Kirche und im Mittelalter" (S. 98—298) muss man, bei allem Verdienstlichen, doch oft genug Anstoss nehmen und A. Harnack theils als einen überstrengen, theils als einen nicht glücklichen Censor erkennen, dessen Ergebnisse sorgfältig zu prüfen sind.

Die Reihe der christlichen Apologeten gegen das Heidenthum beginnt mit Quadratus und Aristides, welche an Kaiser Hadrianus, als er sich von Anfang Herbst 125 bis Sommer 126 zu Athen aufhielt (S. 100), zwei Vertheidigungsschriften richteten. Quadratus aber gilt nach der fast einstimmigen Ueberlieferung noch als ein Aposteljünger, Aristides als ein christlicher Philosoph in Athen. Eusebius Chron. ad

ann. Abr. 2140 (124 p. Chr.) armen.: Codratus apostolorum auditor et Aristides nostri dogmatis (nostrae rei) philosophus Atheniensis Adriano supplicationes dedere apologeticas ob mandatum. acceperat tamen et a Serennio (s. Serenno) splendido praeside (iudice) scriptum de Christianis, quod nempe iniquum sit occidere eos solo rumore et sine inquisitione neque ulla incusatione. scribit Armonicus Fundius (*γράφει Μινουκίῳ Φουνδανῷ* Sync. p. 658) proconsuli Asianorum, ut sine ullo damno et incusatione non damnarentur. et exemplum edicti illius hucusque circumfertur. Dem Quadratus nimmt nun aber unser gestrenger Censor (S. 103, Anm. 10) die Apostelschülerschaft, welche nicht einmal in Betracht kommen soll! So hat den ältesten Apologeten der Christenheit nicht einmal Eusebius in der Kirchengeschichte behandelt, wo er dessen sonst allgemein überlieferte Aposteljüngerschaft bloss bei Seite schiebt. Wesshalb aber Eusebius in der Kirchengeschichte gegen die Aposteljüngerschaft des Quadratus Bedenken hat, ist noch leicht zu ersehen. Voraus bemerkt er KG. III, 4, 11, in dem Fortschritte seines Werkes werde er *ἐπὶ καιροῦ τὰ τῆς κατὰ χρόνους τῶν ἀποστόλων διαδοχῆς* angeben. In dieser Hinsicht kann er den Quadratus nicht übergehen III, 37, 1: *τῶν δὲ κατὰ τούτους* (Ignatius und Zeitgenossen) *διαλαμψάντων καὶ Κοδράτος ἦν, ὃν ἅμα ταῖς Φιλίππου θυγατράσι προφητικῷ χαρίσματι λόγος ἔχει διαπρέψαι. καὶ ἄλλοι δὲ ἐπὶ τούτοις πλείους ἐγνωρίζοντο κατὰ τοῦσδε, τὴν πρώτην τάξιν τῆς τῶν ἀποστόλων ἐπέχοντες διαδοχῆς.* Quadratus war also dem Eusebius überliefert als ein prophetischer Mann zugleich mit den Töchtern des (Apostels) Philippus in Hierapolis und ward gerechnet zu der ersten successio apostolorum. Nun wollte aber Eusebius einen Andern, welchen er in der Chronik gleichfalls noch unbedenklich als Apostelschüler anerkannt hatte, in der Kirchengeschichte III, 39 nicht mehr als solchen zulassen, den Chiliasten Papias von Hierapolis, welcher mit denselben Töchtern des Philippus sogar verkehrt hatte. Dem Papias streitet er hier auf Grund seiner eigenen Worte, welche, unbefangen ausgelegt, vielmehr das Gegentheil be-

weisen [1]), die unmittelbare Apostelschülerschaft ab, ohne mit dieser Bestreitung in der alten Kirche auch nur den geringsten Erfolg erreicht zu haben. Kein Wunder, dass Eusebius in der Kirchengeschichte die überlieferte Aposteljüngerschaft des Quadratus stillschweigend bei Seite schiebt. Da er IV, 3, 1 an die Apologie des Quadratus kommt, äussert er sich auffallend zurückhaltend: *τοίτῳ* (dem Kaiser Hadrianus) *Κοδράτος λόγον προσφωνήσας ἀναδίδωσιν ἀπολογίαν συντάξας ὑπὲρ τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσεβείας, ὅτι δὴ πονηροὶ ἄνδρες τοὺς ἡμετέρους ἐνοχλεῖν ἐπειρῶντο. εἰσέτι δὲ φέρεται παρὰ πλείστοις τῶν ἀδελφῶν, ἀτὰρ καὶ παρ' ἡμῖν τὸ σύγγραμμα, ἐξ οὗ κατιδεῖν ἔστι λαμπρὰ τεκμήρια τῆς τε τοῦ ἀνδρὸς διανοίας καὶ τῆς ἀποστολικῆς ὀρθοτομίας.* Aber dass Quadratus als ein Hörer von Aposteln galt, kann Eusebius doch auch hier nicht ganz unberührt lassen. In der ihm vorliegenden Apologie findet er wenigstens das hohe Alter des Mannes bestätigt. Daher § 2: *ὁ δ' αὐτὸς τὴν καθ' ἑαυτὸν ἀρχαιότητα παραφαίνει δι' ὧν ἱστορεῖ ταῦτα ἰδίαις φωναῖς.* Es ist die Stelle, wo Quadratus berichtet, dass von den durch den Erlöser Geheilten oder Auferweckten manche noch geraume Zeit lebten, *ὥστε καὶ εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους τινὲς αὐτῶν ἀφίκοντο.* „Solcher Art war dieser.“ Noch in dem weiteren Verlaufe der Kirchengeschichte vergisst Eusebius den prophetischen Quadratus aus der ersten Nachfolge der Apostel nicht. Ueber den Quadratus, welchen Dionysius von Korinth bei Eusebius KG. IV, 23, 3 als Bischof von Athen seit etwa 170 erwähnt, verliert der Vater der Kirchengeschichte kein Wort, weil er der Apostelzeit schon zu fern steht. Aber auf den ebenso prophetischen als der Apostelzeit mindestens nahe stehenden Quadratus macht Eusebius KG. V, 17, 2—4 wieder aufmerksam bei einem antimontanistischen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, welcher *τοὺς κατὰ τὴν καινὴν διαθήκην*

[1]) Vgl. meine Abhandlungen über Papias von Hierapolis, in Z. f. w. Th. 1875. II, S. 231 f., Noch einmal Johannes in Kleinasien, ebendas. 1877. IV, S. 508 f., Papias über Marcus u. Matthäus, ebendas. 1879. I, S. 1 f.

προπεφητευκότας καταλέγει, ἐν οἷς καταριθμεῖ Ἀμμίαν τινὰ καὶ Κοδράτον λέγων οὕτως — — τοῦτον δὲ τὸν τρόπον (ἐν παρεκστάσει) οὔτε τινὰ τῶν κατὰ τὴν παλαιάν, οὔτε τῶν κατὰ τὴν καινὴν πνευματοφορηθέντα προφήτην δεῖξαι δυνήσονται, οὔτε Ἄγαβον οὔτε Ἰούδαν οὔτε Σίλαν οὔτε τὰς Φιλίππου θυγατέρας οὔτε τὴν ἐν Φιλαδελφείᾳ Ἀμμίαν οὔτε Κοδράτον. — εἰ γὰρ μετὰ Κοδράτον καὶ τὴν ἐν Φιλαδελφείᾳ Ἀμμίαν, ὥς φασιν (die Montanisten), *αἱ περὶ Μοντανὸν διεδέξαντο γυναῖκες τὸ προφητικὸν χάρισμα κτλ.* Diesen prophetischen, mit Personen der apostolischen Zeit, wie die Töchter des Philippus, Agabos, Silas, zusammengestellten Quadratus hat nun mein alter Freund und College, der Ritter Karl v. Otto (Corp. Apolog. IX, p. 333 sq.) unbedenklich für den Apologeten erklärt. Aber er verliert beinahe sein Ross durch des gestrengen Censors Note 12 auf S. 104. „Die Untersuchungen von Otto's über die die beiden ältesten Apologeten betreffende Tradition (Vol. IX. p. 333—348) sind aber überhaupt bei aller Gelehrsamkeit völlig missrathen, was um so empfindlicher ist, als die Probleme hier wahrhaftig einfach genug liegen." Und die Gründe für diese Censur? Wir erfahren S. 103, Anm. 10: „Besteht nun auch in Hinsicht der Zeit kein Hinderniss, den Propheten mit dem Apologeten zu identificiren [hört!], so ist doch solche Identification um des Schweigens des Eusebius, der Verschiedenheit des Ortes und der Häufigkeit des Namens „Quadratus" willen nicht wahrscheinlich." Das Schweigen des Eusebius redet deutlich genug, dass Eusebius hier als ein antichiliastischer Censor den Papias aus dem Senatorenstande der Aposteljünger weglassen wollte, daher auch einen mit ihm näher Zusammenhängenden nicht als solchen Senator verlesen mochte. Die Verschiedenheit des Ortes ist nicht abzusehen, da Eusebius in der Chronik bloss den Aristides einen Athenienser nennt, in der Kirchengeschichte dagegen über die Oertlichkeit der beiden Apologeten gar nichts angiebt. Quadratus, welcher neben den Töchtern des Philippus in Hierapolis (und Ephesus, vgl. Polykrates von Ephesus bei Eusebius KG. V, 24, 2) und der

Ammia in Philadelphia genannt wird, kann sehr wohl dem Kaiser Hadrianus, als er gerade in Athen weilte, seine Apologie überreicht haben. Byzantinische Menäen beweisen an sich sehr wenig, aber in diesem Falle, wo sie „den Apostel“ (d. h. den apostolischen) Quadratus in Magnesia gewohnt, aber auch in Athen gewirkt haben lassen (Otto Corp. Apol. IX, 337 sq.), haben wir keinen Grund, mit A. Harnack (S. 106) ihre Angabe zu verwerfen. Endlich die Häufigkeit des Namens Quadratus besteht auch dann, wenn wir bei Eusebius nur zwei Männer dieses Namens unterscheiden, den Propheten und Apologeten, dessen Aposteljüngerschaft Eusebius in der Kirchengeschichte wenigstens nicht bestreitet, und den späteren Bischof von Athen. Die kirchengeschichtliche Zurückhaltung des Eusebius über die Aposteljüngerschaft des Quadratus hat in der alten Kirche ebenso wenig den geringsten Eindruck gemacht, wie die Bestreitung der Aposteljüngerschaft des Papias. Hieronymus, welchen der Giessener Censor geradezu brandmarkt [1]), macht wohl unsern Quadratus fälschlich auch zum Bischofe von Athen, bezeichnet ihn aber wiederholt (epi. 70 vel 84 ad Magnum, de vir. illustr. c. 19) als apostolorum discipulus. Ich meine, die Herren O. v. Gebhardt und A. Harnack, freilich auch F. X. Funk [2]) hätten in den Schriften der apostolischen Väter auch das, was von Quadratus erhalten ist, aufnehmen sollen. Und A. Harnack erweist sich wieder als einen überscharfen Censor, indem er (S. 108 f.) die Mittheilung des Photius Bibl. cod. 162 beanstandet, dass noch im 6. Jahrh. Eusebius von Thessalonich in seinen 10 Büchern gegen den

[1]) S. 100: „Bei dem bekannten schriftstellerischen Charakter des Hieronymus ist es angezeigt, seine Mittheilungen in solchen Dingen, wenn nicht bestimmt das Gegentheil erweisbar ist, möglichst leicht zu nehmen und vorauszusetzen, dass sie nicht auf besonderer Beobachtung beruhen, sondern Ausspinnungen der Urtheile Anderer sind.“ Das wäre etwa so, wie wenn man auf A. Harnack's Urtheile, weil er sich als einen überstrengen Censor erwiesen hat, auch gar nichts mehr geben wollte.

[2]) Opera Patrum apostolicorum ed. Franc. Xav. Funk, Vol. II. Tubing. 1881, wo man sonst viel Dankenswerthes findet.

Aphthartodoketen Andreas auch aus Quadratus Beweise entnommen hat. — Zurückhaltender als in der Chronik äussert sich Eusebius in der Kirchengeschichte IV, 3, 3 auch über Aristides: *καὶ Ἀριστείδης δὲ πιστὸς ἀνὴρ τῆς καθ' ἡμᾶς ὁρμώμενος εὐσεβείας τῷ Κοδράτῳ παραπλησίως ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογίαν ἐπιφωνήσας Ἀδριανῷ καταλέλοιπε. σώζεται δέ γε εἰς δεῦρο παρὰ πλείστοις καὶ ἡ τούτου γραφή.* Dass Aristides aber ein Philosoph in Athen war, hat meines Wissens noch niemand bezweifelt. Durch die kirchengeschichtliche Zurückhaltung des Eusebius lässt sich Hieronymus (de vir. illustr. c. 20, epi. ad Magnum) mit Recht gar nicht abhalten, den Aristides mit der Chronik des Eusebius als einen Atheniensis philosophus zu bezeichnen[1]). Freilich wird Hieronymus hier (S. 104) wieder gebrandmarkt wegen seiner „völlig werthlosen Ausmalungen des eusebianischen Berichts". Es würde jedoch wohl noch eine verzeihliche Ausmalung sein, wenn Aristides bei Hieronymus genannt wird: eloquentissimus vir. Und da die Apologie des Aristides noch vor und nach Hieronymus gelesen ward, sieht man nicht ein, warum Hieronymus ohne alle eigene Sachkenntniss von diesem apologetischen Buche geschrieben haben sollte: quod usque hodie perseverans apud philologos ingenii eius iudicium est — contextum philosophorum sententiis, quem imitatus postea Iustinus, et ipse philosophus. Seit 1879 kennen wir die im 5. Jahrh. verfasste armenische Uebersetzung einer Schrift mit der Ueberschrift: Imperatori Caesari Adriano Aristides philosophus, welche A. Harnack (S. 110 f.) selbst nicht für ganz unächt halten

[1]) Bei dieser Gelegenheit mache ich auch die deutschen Gelehrten aufmerksam auf das vorzügliche Dictionary of christian biography, literature and sectes, being a continuation of ‚the dictionary of the Bible', edited by Will. Smith and Henry Wace, Vol. I. II. London 1877. 1880 (A — Hermocrates), wo man über alles Betreffende in den ersten 8 Jahrhunderten der christlichen Kirche, also auch über Aristides, kurz und gut Nachricht findet. Ein solches Werk, dessen Vollendung bald zu wünschen ist, gereicht der englischen Theologie zur hohen Ehre.

kann. Das gleichzeitig bekannt gewordene Bruchstück einer armenischen Handschrift des 12. oder 13. Jahrh. unter dem Namen des athenischen Philosophen Aristides (vgl. S. 299): „Zum Rufe des Räubers und zur Antwort des Gekreuzigten“ (Luk. 23, 42 f.) mag durchweg einer späteren Zeit angehören, lehrt aber immer, wie unvergesslich der philosophische Apologet von Athen der Folgezeit blieb. Ein prophetischer Aposteljünger und ein athenischer Philosoph sind also die beiden ersten Apologeten des Christenthums gegen das weltherrschende Heidenthum gewesen.

Die erste Apologie des Christenthums gegen das ungläubige Judenthum ist, so viel wir wissen, der Dialog des Judenchristen Jason mit einem alexandrinischen Juden Papiskos gewesen. Dieser Dialog ist so hoch geehrt worden, dass ihn selbst der alexandrinische Clemens dem Lukas zuschrieb [1]). Kenntniss von ihm hat sogar der antichristliche Celsus (bei Origenes c. Cels. IV, 52) genommen, freilich in so wegwerfender Weise, dass er diese Schrift nicht des Lachens, sondern vielmehr des Mitleids und des Hasses würdig fand. Gleichwohl hat, wie A. Harnack (S. 120 f.) wahrscheinlich macht, Tertullianus, oder wer sonst die Schrift adv. Iudaeos unter dessen Schriften verfasst hat, diesen Dialog benutzt. Eusebius schweigt über den Dialog als solchen. Aber er theilt doch KG. IV, 6, 3 aus Aristo von Pella, welchen Maximus Confessor (l. l.) für den Verfasser des Dialogs erklärt, wie A. Harnack (S. 124, Anm. 52) mit Recht zugiebt, die Angabe mit, dass im 18. Jahre Hadrian's (134 n. Chr.) der jüdische Krieg seinen Gipfel erreicht habe, und dass seit der Eroberung der festen Stadt Bitthera die Juden durch ein Gesetz und Verfügungen Hadrian's abgehalten wurden, die Landschaft von Jerusalem zu betreten. Warum hat Eusebius diesen Dialog, als dessen Verfasser er stillschweigend den Aristo von Pella anerkennt, so wenig beachtet? A. Harnack (S. 124 f.)

[1]) Hypotypos. l. VI. bei Maximus Confessor ad Dionys. Areopag. de myst. theol. c. 1.

kann hier das Judenchristenthum, welches er sonst nicht einmal in dem Hirten des Hermas anerkennen will [1]), nicht ableugnen. Ihm scheint die Annahme nahe zu liegen, Aristo sei dem Eusebius „als Judenchrist — diess darf vielleicht aus dem ὁ Πελλαῖος geschlossen werden — unsympathisch gewesen". Hier kann A. Harnack (S. 117 f.) auch den Hieronymus nicht in der bei ihm beliebten Weise behandeln. Er muss es anerkennen, dass Hieronymus aus der Altercatio Iasonis et Papisci selbständig zwei Mittheilungen macht, deren eine bereits die Uebersetzung des Aquila von Deut. 21, 23 voraussetzt, also die Abfassung des Dialogs nicht vor 135 beweist. Um so mehr verfällt Moses von Chorene (nach der Mitte des 5. Jahrh.) A. Harnack's strenger, vielleicht wieder allzustrenger Censur (S. 126). Derselbe theilt einen Bericht des Aristo von Pella mit in der Hist. Armen. II, 57 ed. Whiston, II, 60 ed. P. E. Le Vaillant de Florival: Ce que rapporte Ariston de Pella sur la mort d'Ardachès est vraiment interessant.

„En ce temps les Juifs se révoltèrent contre Adrien, empereur des Romains, firent la guerre contre l'hipparque (pro ἔπαρχος) Rufus, sous la conduite d'un certain brigand, dont le nom était Barchochébas, c'est à dire fils

Eusebius HE. IV, 6: *Καὶ δῆτα τῆς Ἰουδαίων ἀποστασίας αὖθις εἰς μέγα καὶ πολὺ προελθούσης, Ῥοῦφος ἐπάρχων τῆς Ἰουδαίας, στρατιωτικῆς αὐτῷ συμμαχίας ὑπὸ βασιλέως πεμφθείσης, ταῖς ἀπονοίαις αὐτῶν ἀφειδῶς χρώμενος ἐπεξῄει, μι-*

[1]) A. Harnack's Anzeige meiner zweiten Ausgabe des Hermas (1881) in der Theol. Ltztg. 1882, Nr. 11, lässt zu offen den Verdruss hervortreten, dass so Manches in seinem schätzbaren Commentare berichtigt worden ist, und bringt sachlich zu wenig, als dass ich die Leser dieser Zeitschrift mit ihr beschäftigen möchte. Wie ganz anders hat Herr Dr. H. Rönsch in der Philolog. Rundschau, 1882, Nr. 28, S. 869 f. meine zweite Ausgabe angezeigt! Gegen A. Harnack's Censur hat sich übrigens auch F. X. Funk (Theol. Quartalsschrift 1882, III, S. 490) nachdrücklich gewehrt.

de l'étoile. Malfaiteur, assassin, cet homme se glorifiait avec vanité de son nom, comme s'il eût été pour les Juifs un sauveur descendu des cieux afin de délivrer les opprimés et les captifs. Il poussa si vivement la guerre que, à cette vue, les Syriens, les habitans de la Mésopotamie et toute la Perse se soustraient aux tributs des Romains; car Barcochébas avait appris que le mal de la lèpre avait attaqué Adrien. Mais notre Ardachès ne quitta pas le parti de l'empereur. Ce fut sur ces entrefaites qu'Adrien arriva en Palestine et défit les révoltés en les assiégeant dans une petite ville, près de Jérusalem. En conséquence il ordonna à toute la nation juive de s'éloigner du pays de ses pères, et les Juifs n'apercevront pas même de loin Jérusalem. Adrien rebâtit Jérusalem, Jérusalem détruite par Vespasien, par Titus, par lui-même; il nomma cette ville Aelia de son propre nom. Car on appellait Adrien soleil (Ἥλιος pro Αἴλιος). Il y établit des païens et des Chrétiens,

ριάδας ἀθρόως ἀνδρῶν ὁμοῦ καὶ παίδων καὶ γυναικῶν διαφθείρων πολέμου τε νόμῳ τὰς χώρας αὐτῶν ἐξανδραποδιζόμενος. ἐστρατήγει δὲ Ἰουδαίων τηνικαῦτα Βαρχωχέβας ὄνομα (ἀστέρα δηλοῖ τοῦτο), τὰ μὲν ἄλλα λῃστρικὸς καὶ φονικός τις ἀνήρ, ἐπὶ δὲ τῇ προσηγορίᾳ, οἷα ἐπ' ἀνδραπόδων, ὡς δὴ ἐξ οὐρανοῦ φωστὴρ αὐτοῖς κατειληλυθὼς κακουμένοις τε ἐπιλάμψων τερατευόμενος. ἀκμάσαντος δὲ τοῦ πολέμου ἔτους ὀκτωκαιδεκάτου τῆς ἡγεμονίας Ἀδριανοῦ κατὰ Βίθθηρα πόλιν, ἥτις ἦν ἐχυρωτάτη τῶν Ἱεροσολύμων οὐ σφόδρα πόρρω διεστῶσα, τῆς τε ἔξωθεν πολιορκίας χρονίου γενομένης, λιμῷ τε καὶ δίψει τῶν νεωτεροποιῶν εἰς ἔσχατον ὀλέθρου περιελαθέντων, καὶ τοῦ τῆς ἀπονοίας αὐτοῖς αἰτίου τὴν ἀξίαν ἐκτίσαντος δίκην, τὸ πᾶν ἔθνος ἐξ ἐκείνου καὶ τῆς περὶ τὰ Ἱεροσόλυμα γῆς πάμπαν ἐπιβαίνειν εἴργεται, νόμου δόγματί καὶ διατάξεσιν Ἀδριανοῦ, ὡς ἂν μηδ' ἐξ ἀπόπτου θεωροῖεν τὸ πατρῷον ἔδαφος ἐγκελευσαμένου. Ἀρίστων ὁ Πελλαῖος ἱστορεῖ. οὕτω δὴ τῆς πόλεως εἰς ἐρημίαν τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους καὶ παντελῆ φθο-

dont l'évêque était un certain Marc.

ρὰν τῶν πάλαι οἰκητόρων ἐλθούσης, ἐξ ἀλλοφύλου τε γένους συνοικισθείσης, ἡ μετέπειτα συστᾶσα Ῥωμαϊκὴ πόλις τὴν ἐπωνυμίαν ἀμείψασα εἰς τὴν τοῦ κρατοῦντος Αἰλίου Ἀδριανοῦ τιμὴν Αἰλία προσαγορεύεται. καὶ δὴ τῆς αὐτόθι ἐκκλησίας ἐξ ἐθνῶν συγκροτηθείσης, πρῶτος μετὰ τοὺς ἐκ περιτομῆς ἐπισκόπους τὴν τῶν ἐκεῖσε λειτουργίαν ἐγχειρίζεται Μάρκος.

Vers le même temps Adrien envoya de grandes forces en Assyrie et ordonna à notre Ardachès d'aller en Perse avec ses surintendans. Attaché à sa personne en qualité de garde-notes (secrétaire), celui qui nous a donné cette histoire rencontre Ardachès en Médie, dans un endroit appelé Sohount. Il est dit qu'Ardachès tombe malade à Marant dans le bourg de Pagouraguerd. Là se trouvait un certain Apégho, chef de la maison des Apéghian, homme actif, astucieux et fourbe adulateur: Ardachès, sur sa demande, l'envoie à Ériza, canton d'Éguéghiatz, au temple d'Artémis, démander à la déesse la guérison et une longue vie. L'envoyé n'est pas encore de retour, et déjà Ardachès n'est plus. Quelle foule de personnes, dit l'historien, moururent à la mort d'Ardachès, et ses femmes bien-aimées et ses concubines et ses esclaves! Quelle pompe ne fit-on pas de mille manières pour rendre honneur à ses dépouilles mortelles avec tout l'ordre de cités, et non à la manière de barbares! La civière mortuaire était d'or; le trône, le lit, de toile fine; le manteau qui enveloppait le corps, un tissu de fil d'or; une couronne était attachée sur la tête d'Ardachès, son épée d'or posée devant lui. autour du trône se tenaient les fils du roi defunt et toute la multitude de ses parens et alliés. puis, près d'eux étaient les officiers militaires, les chefs des satrapies, les classes des satrapes; les corps de

troupes avec armes et bagages, comme si elles devaient marcher au combat. · En avant les trompettes d'airain retintissantes, derrière le cortège des jeunes filles, vêtues de noir, des femmes épleurées, et enfin la foule du peuple. Ce fut ainsi qu'on porta, qu'on enterra Ardachès. autour de son tombeau eurent lieu bien des morts volontaires, comme nous l'avons dit plus haut." Ainsi finit ce prince chéri de nôtre pays, avant régné XLI ans. Der Vermuthung, dass dieser Bericht aus einer eigenen Geschichte des Morgenlandes von Aristo entnommen sei, hat M. J. Routh (reliq. sacr. I. p. 101 sq.) den Verdacht gegenübergestellt, dass Moses von Chorene ihn bloss aus der Kirchengeschichte des Eusebius geschöpft und ausgeschmückt habe. Derselbe habe ja auch II, 72 (75) dem Bischofe Firmilianus von Cäsarea in Kappadokien († 272) eine Geschichte der Verfolgungen der Kirche zur Zeit des Maximianus, Decius und Diocletianus nebst weltlichen Vorgängen zugeschrieben, aber die Angabe über den Märtyrertod des Petrus, des 16. Bischofs von Alexandrien, im 9. Jahre der Verfolgung lediglich aus Eusebius KG. VII, 32, 31 geschöpft. Woher weiss man das aber? Den Tod des Antoninus (Caracalla) Severi filius bei dem Kriege gegen den Perserkönig zwischen Edessa und Carrhae hat Moses von Chorene eben nicht aus Eusebius, sondern, wie er ausdrücklich angiebt, aus der Schrift des Firmilianus geschöpft. Diese wird er auch sonst benutzt haben, sei es nun, dass sie eine spätere Fortsetzung bis zu den Zeiten Maximin's und Diocletian's erhalten hatte, oder auch, dass sie ganz untergeschoben war. A. Harnack (S. 126) verweist zur Unterstützung jener Ansicht auch auf H. Gelzer (S. Julius Africanus I, 281), nach welchem Moses von Chorene II, 9 (10) wohl als seine Quelle das 5. Buch des Chronologen Africanus angekündigt, aber von demselben „so gut wie nichts" wirklich entnommen habe. „So gut wie nichts" ist noch nicht „gar nichts", und von der Chronik des Africanus hat Moses auf alle Fälle einige Kenntniss gehabt, wie von einem Buche Firmilian's über die Christenverfolgungen. So muss er auch von einer Schrift des Aristo von Pella Kenntniss gehabt haben, aus welcher

er den „wahrhaft interessanten Bericht“ über den Tod des Ardaches (Artases) von Armenien nicht durch Eusebius entnehmen konnte. Wenn er in Hinsicht des Barkochba-Krieges eine gute Strecke lang mit Eusebius geht, so ist es doch die nächstliegende Annahme, dass beide Schriftsteller aus Aristo schöpften. Ihr Zusammentreffen ist auch gar nicht der Art, dass Moses den Eusebius geradezu ausgeschrieben hätte. Den „Hipparchen“ Rufus kann Moses auch aus dem „Eparchen“ bei Aristo selbst haben, wie den „Helios“ Adrianus anstatt des Aelius Adrianus. Die Empörung der Syrier, der Einwohner von Mesopotamien und des ganzen Persiens gegen den vom Aussatze ergriffenen Hadrianus, die Treue des Ardaches, welchem der Feldzug gegen Persien aufgetragen ward, konnte Moses aus Eusebius gar nicht schöpfen. Es ist nicht Moses, sondern ein Zeitgenosse des Ardaches (wie Aristo von Pella), welcher die näheren Umstände, unter welchen der Armenierkönig in Medien starb, und dessen Bestattung nach dem Berichte des Schriftführers bei dem Feldzuge mittheilt. Wir haben hier einen in sich geschlossenen Bericht, von welchem es nicht abzusehen ist, wesshalb er nicht von Ariston herrühren, möglicherweise in dem Dialoge des Jason und des Papiskos gestanden haben sollte. Auf alle Fälle ward Aristo von Pella selbst in dem fernen Armenien gefeiert. Ohne seinen Namen ward der Dialog noch zu Ende des 5. Jahrh. auch in Afrika hochgeschätzt. Daselbst hat ein christlicher Celsus (Cypriani opera ed. Hartel III, 119—132) „illud praeclarum atque memorabile gloriosumque Iasonis Hebraei et Papisci Alexandrini Iudaei disceptationis“ der Uebersetzung in das Lateinische werth gehalten und diese Uebersetzung einem Bischofe Vigilius (doch wohl von Tapsus) zur Prüfung übersandt. Noch in dem 7. Jahrh. hat Maximus (l. l.) die *Διάλεξις Παπίσκου καὶ Ἰάσονος*, und zwar als eine Schrift des Aristo von Pella, angeführt. Und ohne alle Kunde von einer apologetischen Schrift Aristo's hätte es schwerlich aus Eusebius jemand herausgelesen, was das Chron. pasch. ad Ol. 228, 2 (134 n. Chr.) bemerkt: *τούτῳ τῷ ἔτει Ἀπελλῆς καὶ Ἀρίστων* (verderbt aus

ὁ Πελλαῖος Ἀρίστων), ὧν μέμνηται Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ αὐτοῦ ἱστορίᾳ, ἐπιδίδωσιν (noch der Singular wenigstens für die Quelle ein Zeugniss des Ursprünglichen) ἀπολογίας σύνταξιν περὶ τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσεβείας Ἀδριανῷ τῷ βασιλεῖ. Der Dialog des Jason und des Papiskos, welcher bald nach 135, so viel wir wissen, zuerst das judaistische Christenthum gegen das antichristliche Judenthum vertheidigte, hat also keine schwache und bald verschwindende Ueberlieferung gehabt. Noch im 2. Jahrh. ward er dem Lukas zugeschrieben und von dem antichristlichen Celsus der Beachtung gewürdigt. Die Hochschätzung der judenchristlichen Schrift erhielt sich, wenn auch Origenes und Eusebius wenig Geschmack an ihr fanden, mit oder ohne den Namen des Aristeas bis in das 7. Jahrhundert. Wer war aber jener Aristo von Pella, welchen Eusebius und Moses von Chorene, wie es scheint, stillschweigend, ausdrücklich Maximus Confessor, in verworrener Weise auch das Chron. paschale als den Verfasser anerkennen? Wer anders, als jener Ἀριστίων (was ja ganz derselbe Name ist), welchen Papias von Hierapolis (bei Eusebius KG. III, 39, 4) nebst dem Presbyter Johannes nach den apostolischen Altvordern, wie Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus, als (mittelbare) „Jünger des Herrn" und seine Zeitgenossen erwähnt, deren Worte er gleichfalls ausgeforscht habe? Ist diese in der Z. f. w. Th. 1875, S. 256 vorgetragene Vermuthung berechtigt, so weist uns der erste Apologet des jüdischen Christenthums gegen das ungläubige Judenthum immer noch auf dieselben urapostolischen Kreise zurück, wie der prophetische Erstlingsapologet gegen das Heidenthum.

Das urapostolische Christenthum liegt, mag es auch von A. Harnack und der ganzen Schule A. Ritschl's noch so sehr bestritten werden, immer noch zu Grunde bei Justinus aus Flavia Neapolis in Samarien, welcher freilich auch die philosophische Richtung des Aristides fortgesetzt und das rechtgläubige Christenthum nicht bloss gegen die Häresien verfochten, sondern auch gegen das weltherrschende Heidenthum

und das ungläubige Judenthum mannhaft vertheidigt hat. Den grundlegenden Häreseologen mochte man über den Nachfolgern Irenäus, Hippolytus u. s. w. vergessen. Aber den umfassenden Apologeten des Christenthums gegen Heidenthum und Judenthum wird die Christenheit schwerlich so bald bei Seite geschoben haben. A. Harnack kommt in dem Abschnitte: „Die Werke des Justin nebst einer Untersuchung über die Schriften, welche den Namen des Athenagoras tragen" (S. 130—195), welcher manches Anregende und Lehrreiche darbietet, zu folgenden Ergebnissen: Von den beiden häreseologischen Schriften Justin's ward die Schrift gegen Marcion, welche A. Harnack voranstellt, nur noch von Irenäus benutzt, das Syntagma gegen alle Häresien allerdings schon von Hegesippus [was freilich mit guten Gründen bestritten worden ist], (Irenäus), Tertullianus, (Hippolytus), (dem Verfasser des kleinen Labyrinths, bei Eusebius KG. V, 28). Die Apologie an Antoninus Pius, d. h. die grosse und die kleine Apologie (I. II), ungetheilt, benutzten Athenagoras, Melito von Sardes, Theophilus von Antiochien, Tertullianus, (Hippolytus), (Minucius Felix), Pseudo-Melito, (der Verfasser des kleinen Labyrinths), (Julius Africanus), Eusebius, Rufinus, Athanasius, (Hieronymus), Sacra Parallela cod. Rupefucald. (wo bereits Apol. I u. II getrennt sein sollen). Erhalten ist sie uns nur durch cod. Paris. 450 vom J. 1364, wo die kleine Apologie (mit einer Lücke in c. 2 p. 42E—43B) vor die grosse gestellt, aber Apol. II, 3 nicht als c. 9 nach c. 8 umzustellen ist (S. 136 Anm., S. 139, Anm. 92). Der Dialog mit dem Juden Tryphon wird bezeugt durch Irenäus, (Tertullianus), Eusebius, Sacra Parallela (in 2 Bücher getheilt), und ist, wenn auch nicht ohne eine thatsächliche Lücke in c. 74 p. 300A, erhalten in cod. Paris. 450. Die Schrift „über die Seele" wird wohl wahrscheinlich durch Tertullianus benutzt, aber ausdrücklich nur von Eusebius bezeugt. Die Schrift *πρὸς Ἕλληνας* ist lediglich durch Eusebius bezeugt, dann hat sie aber, so viel wir wissen, niemand mehr gesehen (S. 158). Der *πρὸς Ἕλληνας ἔλεγχος* wird bloss durch Eusebius bezeugt, ebenso die Schrift *περὶ*

θεοῦ μοναρχίας und der *Ψάλτης*. Ausserdem kann Justinus möglicherweise noch Hypomnemata in Hexaëmeron geschrieben haben, welche Prokopius von Gaza benutzt, „eine nicht näher zu bezeichnende Schrift, aus welcher Methodius von Tyrus eine Stelle anführt. Mit Unrecht aber scheint schon Eusebius des Athenagoras *Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν* dem Justinus als dessen zweite Apologie an die Kaiser M. Aurelius und L. Verus zugeschrieben zu haben, und als eine Schrift Justin's scheint auch des Athenagoras *περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* in cod. Parisin. 451 (vom J. 914) und 450 gekommen zu sein (S. 151 f. 176 f.). Dem Justinus wurden aber auch Schriften von unbekannten Verfassern späterhin fälschlich beigelegt: 1) de resurrectione, bezeugt durch Irenäus, (Tertullianus), SS. Parallela cod. Rupef., dem Justinus spätestens im 7. Jahrh. beigelegt, 2) de monarchia, nicht bezeugt ausser cod. Argentorat. (aus dem 13. oder 14. Jahrh.) und Paris. 450, ohne dass man die Zeit der Beilegung näher bestimmen könnte, 3) (Ambrosii?) Oratio ad Graecos in cod. Argentor., ohne dass man die Zeit der Beilegung wüsste, 4) Epi. ad Diognetum, gleichfalls in cod. Argentor. mit unbestimmbarer Zeit der Beilegung, 5) Hippolyti de universo (nach Gewährsmännern des Photius Bibl. cod. 48), 6) Cohortatio ad Graecos aus dem 3. Jahrh., bezeugt durch Cyrillus von Alexandrien, Stephanus Gobarus, SS. Parallela cod. Rupefuc., Photius (?), cod. Paris. 451. 450. Argent., zwischen dem 4. und dem 6. Jahrh. dem Justinus beigelegt, 7) Justini cuiusdam (?) ad Zenam, nicht vor dem 4. Jahrh. entstanden, in codd. Paris. 451. 450, dem Märtyrer Justinus vielleicht gleichzeitig mit der Cohortatio beigelegt, 8) Quaestt. et Responss. ad Orthodoxos, nicht vor dem 4. Jahrh. verfasst, wahrscheinlich bekannt dem Prokopius und dem Photius, in cod. Vindob. gr. 71, Paris. 450, bei Makarios Chrysokeph., dem Justinus beigelegt wahrscheinlich schon vor Photius, jedenfalls nicht später als im 11. Jahrhundert. Ein Werk, welches dem Justinus zugeschrieben ward, aber gar nicht vorhanden gewesen, ist die Interpretatio in Apocal. bei Hieronymus. Wahrscheinlich unter Justin's Namen geradezu gefälscht sollen sein

in der byzantinischen Zeit: 1) Additamenta ad Apologiam in SS. Parallel. cod. Rupefuc., spätestens im 7. Jahrh., 2) und 3) Apologia pro Christianis et contra Graecos et contra Iudaeos mit der Expositio rectae fidei in 3 Büchern (450 — 600), Buch I. II (vielleicht auch III) bei Photius, Buch I und III bei Leontius, Buch I im cod. Vatic. der Sacra Parallela, wahrscheinlich auch im cod. Paris. 923 derselben, Buch III bei Anastasius Presbyter, cod. Syr., cod. Mutin., Coisl. 120, Argentor., Paris. 450. 4) Epistola ad Eyphrasium seu de providentia bei Maximus Confessor, spätestens im 7. Jahrhundert. 5) Confutatio Aristotelis, zwischen dem Ende des 6. und Mitte des 9. Jahrhunderts, bei Photius und in cod. Paris. 450. 6) und 7) Quaest. christ. und Quaest. graec. . . . de resurr. bei Photius und in cod. Paris. 450. 8) Ad Graecos in cod. Paris. 450. „Der erste Eindruck, den man von dieser Ueberlieferung des „Justin" im byzantinischen Zeitalter empfängt, ist der einer absoluten Verwilderung resp. einer fast hoffnungslosen Verfälschung" (S. 154). „Gewiss ist diess, dass vom 3. Jahrh. ab bis tief in die byzantinische Zeit hinein fort und fort Werke obscurer oder unbekannter Schriftsteller, die man für werthvoll hielt, dem „göttlichen" Apologeten beigelegt worden sind, und dass diese die ächten Schriften verdrängt haben. (Die ächten antignostischen Schriften wurden durch die Werke der grossen Ketzerbestreiter bereits im 3. Jahrh. verdrängt. An den apologetischen Werken — mit Ausnahme der Schrift an A. Pius — scheint schon Eusebius keinen rechten Geschmack mehr gefunden zu haben: sie wurden durch das grosse gefälschte thetisch-apologetische Werk wider Griechen und Juden [mit angehängter Expositio fidei] ersetzt.) Justin absorbirte die Schriften Anderer, aber eben diese Schriften absorbirten ihn schliesslich selbst. Photius hat bereits kein einziges ächtes Werk des Justin in Händen gehabt. Seine oft kritiklos nachgesprochene Charakteristik des Apologeten beruht ausschliesslich auf der Lectüre pseudojustinischer Schriften" (S. 189 f.). Man kann sich also nur wundern, dass doch noch eine Handschrift des 14. Jahrh. zwei oder drei ächte Schriften

Justin's bewahrt hat. Aber steht es denn wirklich so, dass Eusebius, welcher allerdings Justin's beide häreseologische Schriften nicht mehr gelesen hat, auch die Apologie des Athenagoras als Justin's zweite Apologie angesehen hätte, und dass nach ihm nur noch die Sacra Parallela (cod. Rupefuc.) aus der ersten Hälfte des 7. Jahrh. von ächten Schriften Justin's einige Kenntniss bewiesen, aber schon vermischt mit solchen, welche Justin's Namen mit Unrecht führten, und dass dann an die Stelle der ächten Schriften lauter bloss vermeintlich justinische und geradezu pseudojustinische traten, bis in einer Handschrift des 14. Jahrh. wieder ein paar ächte zum Vorscheine kamen?

Justinus selbst bezeugt in der nach A. Harnack (S. 143 f.) um 152 geschriebenen Apologie (I, 26) sein *σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων*, welches nach meiner nicht unbegründeten Ueberzeugung zwar nicht Hegesippus (S. 130 f.), wohl aber Irenäus, Tertullianus, Hippolytus u. A. mehr oder weniger benutzt haben. Dagegen schweigt er in jener Apologie noch ganz von einer besondern Schrift gegen Marcion, welche A. Harnack (S. 190) gar unter allen seinen Schriften zuerst stellt. Die grosse Apologie ist an den Kaiser Antoninus Pius und dessen Söhne Verissimus (M. Aurelius) und L. Verus, auch an den Senatus Populusque Romanus gerichtet. Die grosse Apologie fasst auch A. Harnack (S. 145) „aus inneren Gründen", welche mich nicht überzeugen, mit der kleinen als ein einziges Werk zusammen, als einen vor Veröffentlichung der grösseren hinzugefügten Nachtrag. In Wirklichkeit erscheint die kleine Apologie als eine selbständige Schrift, nicht mehr an Kaiser und Söhne, sondern allein *πρὸς τὴν Ῥωμαίων σύγκλητον* gerichtet, und es ist eine blosse Behauptung, dass diese Aufschrift von dem halbgelehrten Schreiber lediglich aus Ap. I, 1 entnommen sein sollte, vollends eine unstatthafte Vermuthung, dass die Anrede *ὦ Ῥωμαῖοι* (Ap. II, 1) eine Interpolation, und die *ὑμεῖς* „als die Adressaten der sog. ersten Apologie zu verstehen" sein sollten (S. 175, Anm. 180). In dem Dialog mit dem Juden Tryphon c. 120

bezeugt dann Justinus seine an den Kaiser (Antoninus Pius) gerichtete Apologie (Apol. I, 26). Irenäus, welcher allerdings nach allen Anzeichen in seinem grossen Werke gegen die Häresien Justin's Syntagma gegen alle Häresien zu Grunde gelegt und schon für Eusebius aus dem Gebrauche verdrängt hat, bezeugt adv. haer. IV, 6, 2 noch Justin's *πρὸς Μαρκίωνα σύνταγμα*. Und Methodius von Tyrus († um 303) theilt in der Schrift *περὶ ἀναστάσεως*[1]) eine Stelle Justin's mit, doch wohl aus einer Schrift *περὶ ἀναστάσεως*, (Otto fragm. IV). gegen deren Aechtheit nichts Gegründetes zu sagen ist:

Ἰουστῖνος δὲ ὁ Νεαπολίτης, ἀνὴρ οὔτε τῷ χρόνῳ πόρρω ὢν τῶν ἀποστόλων, οὔτε τῇ ἀρετῇ, κληρονομεῖσθαι μὲν τὸ ἀποθνῇσκον, κληρονομεῖν δὲ τὸ ζῶν λέγει, καὶ ἀποθνήσκειν μὲν σάρκα, ζῆν δὲ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

So weit lässt sich die Ueberlieferung bis zu Eusebius hin verfolgen, dessen Zeitgenosse Athanasius (c. gent. c. 9) Justin's Apol. I, 29 stillschweigend benutzt hat.

Von Eusebius will es nun A. Harnack (S. 144) „für jeden Leser zweifellos machen", dass er die beiden uns erhaltenen Apologien noch als eine einzige Schrift gekannt und benutzt habe, und sehr wahrscheinlich, dass er als Justin's zweite Apologie des Athenagoras *πρεσβεία περὶ χριστιανῶν* angesehen habe (S. 172 f.). Sehen wir zu! In der Chronik bemerkt Eusebius ad ann. Abr. 2156 (140 p. Chr.): *Ἰουστῖνος φιλόσοφος (προσηγορεύθη, ὃς) ὑπὲρ τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου βιβλίον ἀπολογίας Ἀντωνίνῳ ἐπέδωκε.* A. Harnack (S. 172) behauptet: „In der Chronik weiss Eusebius selbst nur von

[1]) Bei Photius Bibl. cod. 234 p. 298 ed. Bekker. A. Harnack (S. 134, Anm. 85) will die Schrift des Methodius vielmehr genannt wissen: *Ἀποστολικῶν ῥητῶν ἑρμηνεία*, übersieht aber, dass Photius p. 294 schreibt: *ἀνεγνώσθη τοῦ αὐτοῦ* (Methodii) *ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου* (*περὶ ἀναστάσεως*) *ἀποστολικῶν ῥητῶν ἑρμηνεία*, dass also nur ein Theil jener Schrift diese Aufschrift führte, vgl. auch Alb. Jahn's Ausgabe des Methodius, 1865, p. 92, dazu p. 86, Note 2. Eine weitere Ausdehnung der Worte Justin's ist freilich nicht gerechtfertigt.

einer Apologie Justin's an Ant. Pius." Aber wir lesen ja ad ann. Abr. 2168 (152 p. Chr.): *Κρίσκης κυνικὸς φιλόσοφος ἀνεγνώσθη, ὃς Ἰουστίνῳ τῷ καθ' ἡμᾶς φιλοσόφῳ τὸν μαρτυρικὸν συνεσκεύασε θάνατον, ἐλεγχόμενος ὑπ' αὐτοῦ ὡς λίχνος καὶ ἀπατεών.* Da hat Eusebius offenbar Tatian's oratio ad Graecos c. 19 p. 158 A vor Augen. Aber hätte er Justin's grosse Apologie nicht ohne die kleine gekannt, so hätte er diese mit ihrer Klage über die Anfeindungen des Crescens (Ap. II, 3, richtiger c. 9) doch unmöglich schon 12 Jahre früher, als Crescens bekannt ward, ansetzen können. Hat er bei Abfassung der Chronik Justin's kleine Apologie überhaupt schon gekannt, so muss er sie als dessen zweite, 12 Jahre später geschriebene Apologie angesehen haben. Eusebius wird die kleine Apologie auch wohl schon gekannt und gelesen haben. Bezeichnet er doch mit ihr (c. 3 oder 9 p. 42 C) den Crescens als „Kyniker", was Tatianus wenigstens nicht ausdrücklich sagt. Oder sollen wir auch diesen Ausdruck auf Rechnung des Julius Africanus schreiben? Es müsste wunderbar zugehen, wenn Eusebius in der Kirchengeschichte beide Apologien Justin's wieder als eine einzige zusammenfassen sollte. Da findet Eusebius (II, 13, 2) Justin's Bericht über den Magier Simon, weil er dessen Syntagma gegen alle Häresien nicht mehr zur Hand hat, *ἐν τῇ προτέρᾳ πρὸς Ἀντωνῖνον ὑπὲρ τοῦ καθ' ἡμᾶς δόγματος ἀπολογίᾳ* (Ap. I, 26), aus welcher er auch später (III, 26, 3) über Menander Mittheilung macht. In der Kirchengeschichte kennt Eusebius wohl zwei Apologien Justin's, aber nur eine einzige an den Kaiser Antoninus Pius (138—161). Die Vergötterung des Antinous findet er IV, 8, 3 *ἐν τῇ πρὸς Ἀντωνῖνον ἀπολογίᾳ* (Ap. I, 29). Darauf § 4: *ὁ δ' αὐτὸς καὶ τοῦ τότε κατὰ Ἰουδαίων πολέμου μνημονεύων ταῦτα παρατίθεται* (Ap. I, 31). Allerdings fährt Eusebius § 5 fort: *ἐν ταὐτῷ* (ebendaselbst) *δὲ καὶ τὴν ἀπὸ τῆς ἀληθινῆς φιλοσοφίας ἐπὶ τὴν θεοσέβειαν μεταβολὴν αὐτοῦ, ὅτι μὴ ἀλόγως, μετὰ κρίσεως δ' αὐτῷ γεγόνει δηλῶν ταῦτα γράφει* und führt eine Stelle aus Ap. II, 12 an. Da fasst er wirklich beide Apologien als eine einzige zusammen,

aber am Ende durch ein blosses Versehen, wie dergleichen bei aufeinander folgenden Schriften leicht erklärlich ist und oft genug vorkommt. Darauf bringt Eusebius § 6 mit *ἔτι δ' αὐτὸς ἱστορεῖ κτλ.* den Schluss Apol. I, 68. A. Harnack (S. 138) findet gar eine „absichtliche Täuschung" der Leser darin, dass Eusebius IV, 11, 8 von Justinus, dem philosophischen Schriftsteller für das Christenthum, bemerkt: *ὃς δὴ καὶ γράψας κατὰ Μαρκίωνος σύγγραμμα μνημονεύει ὡς καθ' ὃν συνέτατε καιρὸν γνωριζομένου τῷ βίῳ τἀνδρός*, und doch nur aus Justin's Apologie I, 26 die Stelle über Marcion nebst der schliesslichen Verweisung auf sein früheres Syntagma gegen alle Häresien mittheilt (§ 9. 10). Eusebius hat allerdings seine Unkenntniss von Justin's häreseologischen Schriften, an deren Stelle er schon das Werk des Irenäus gebrauchte, zu verdecken gesucht. Weiter lesen wir § 11. 12: *ὁ δὲ αὐτὸς οὗτος Ἰουστῖνος καὶ πρὸς Ἕλληνας ἱκανώτατα ποιήσας καὶ λόγους ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας πίστεως ἀπολογίαν ἔχοντας βασιλεῖ Ἀντωνίνῳ τῷ δὴ ἐπικληθέντι Εὐσεβεῖ καὶ τῇ Ῥωμαίων συγκλήτῳ βουλῇ προσφωνεῖ. καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς Ῥώμης τὰς διατριβὰς ἐποιεῖτο. ἐμφαίνει δὲ ἑαυτόν, ὅστις καὶ πόθεν ἦν, διὰ τῆς ἀπολογίας ἐν τούτοις* (Apol. I, 1 incl., mitgetheilt c. 12). Da ist es nicht zu übersehen, dass Eusebius den Justinus erst „an die Hellenen" geschrieben haben lässt, ehe er an Antoninus Pius und den römischen Senat eine Apologie gerichtet habe, welche wir sehr wohl bloss als die grosse Apologie (I) verstehen dürfen. Eusebius kennt noch eine zweite Apologie Justin's, lässt dieselbe aber, wenigstens in der Kirchengeschichte, nicht mehr an Antoninus Pius, sondern erst an dessen Nachfolger gerichtet sein. Warum soll diese zweite Apologie Justin's des Athenagoras *πρεσβεία περὶ χριστιανῶν* sein, welche doch nicht an Antonin's nächste Nachfolger M. Aurelius und L. Verus (161 — 169), sondern nach Inhalt und Zuschrift gerichtet ist an die Kaiser M. Aurelius und L. Commodus. Bei einer solchen Apologie Justin's denkt man zunächst an die kleine, welche freilich nur an den römischen Senat gerichtet und in Wirklichkeit noch unter

Antoninus Pius geschrieben ist, vgl. c. 2 p. 45 B: *οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ Καίσαρος παιδὶ οὐδὲ τῇ ἱερᾷ συγκλήτῳ κρίνεις.* Aber eben diese Apologie bringt Eusebius in der Kirchengeschichte in Verbindung mit dem Märtyrertode Justin's, welchen er hier erst unter Antonin's nächsten Nachfolgern, M. Aurelius und L. Verus (161—169) eingetreten sein lässt. Hielt er sie für erst unter diesen Kaisern verfasst, so mochte er sie auch auf die Kaiser, welche er von dem Senate nicht trennte, beziehen, freilich nur nach einem wenig sicheren, daher auch schwankenden Urtheile. So ist es in der That. Nachdem Eusebius KG. IV, 14, 10 als Nachfolger des Antoninus Pius den M. Aurelius Verus (auch Antoninus) und dessen Bruder Lucius (161—169) eingeführt hat, bemerkt er IV, 16, 1. 2: *κατὰ τούτους δὲ* (Polykarpus und Genossen) *καὶ ὁ μικρῷ πρόσθεν ἡμῖν δηλωθεὶς Ἰουστῖνος δεύτερον ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον ἀναδοὺς τοῖς δεδηλωμένοις ἄρχουσι θείῳ κατακοσμεῖται μαρτυρίῳ, φιλοσόφου Κρίσκεντος* (τὸν φερώνυμον δὲ οἵτος τῇ κυνικῇ προσηγορίᾳ βίον τε καὶ τρόπον ἐξήλου), *ἐπείπερ πλειστάκις ἐν διαλόγοις ἐπ' ἀκροατῶν εὐθύνας αὐτὸν τὰ νικητήρια τελευτῶν ὑπὲρ ἧς ἐπρέσβευεν ἀληθείας διὰ τοῦ μαρτυρίου τοῦ κατ' αὐτὸν ἀνεδήσατο. τοῦτο δὲ καὶ αὐτὸς ὁ ταῖς ἀληθείαις φιλοσοφώτατος ἐν τῇ δεδηλωμένῃ ἀπολογίᾳ σαφῶς οἵτως, ὥσπερ οὖν καὶ ἔμελλεν ὅσον οὔπω περὶ αὐτὸν συμβήσεσθαι, προλαβὼν ἀποσημαίνει τούτοις αὐτοῖς τοῖς ῥήμασι* (Apol. II, 3, richtiger c. 9). Die Behauptung, dass Justinus durch Anfeindungen des Crescens den Märtyrertod erlitt, stützt Eusebius § 7—9 auch auf Tatian's Oratio c. 18. 19. Also, wie in der Chronik, Justin's Märtyrertod durch Anstiftung des Crescens, nur nicht mehr unter Antoninus Pius, sondern erst unter M. Aurelius und L. Verus (seit 161), an welche Eusebius die kleine Apologie, wie die grosse an Antoninus Pius, gerichtet sein lässt. Die kleine Apologie versetzt uns aber noch in die Zeit des Antoninus Pius. Kein Wunder, wenn Eusebius bei der Mittheilung des zweiten Capitels mit der entscheidenden Stelle wieder in eine ähnliche

Verwirrung geräth, wie IV, 8, 6. Durch die Mittheilung der Stelle in seiner unüberlegten Ansetzung der kleinen Apologie unter M. Aurelius gestört, beginnt er IV, 17, 1: *ὁ δὲ αὐτὸς ἀνὴρ πρὸ τοῦ κατ' αὐτὸν ἀγῶνος ἑτέρων πρὸ αὐτοῦ μαρτυρησάντων ἐν τῇ προτέρᾳ αὐτοῦ μνημονεύει ἀπολογίᾳ χρησίμως τῇ ὑποθέσει καὶ ταῦτα ἱστορῶν. γράφει δὲ ὧδε* (Apol. II, 2). Da Eusebius an die Stelle der kleinen Apologie kommt, welche den Antoninus Pius als gebietenden Kaiser erwähnt (IV, 17, 12), kann er diese Apologie freilich nicht mehr an dessen Nachfolger gerichtet sein lassen, verfällt also plötzlich wieder in „die erstere Apologie", indem er die Scheidung der beiden zusammengestellten Apologien einmal wieder ausser Acht lässt. Wie kann man auf solche augenfällige Verwirrung des Eusebius die Behauptung stützen, er habe die beiden Apologien Justin's nur als eine einzige betrachtet, als dessen zweite Apologie an die Nachfolger Antonin's die *πρεσβεία* des Athenagoras angesehen! Ueber Justin's Martyrium hat Eusebius gar keine nähere Kunde. Er hilft sich durch eine schwankende und widerspruchsvolle Schlussfolgerung aus Justin's kleiner Apologie und Tatian's Oratio. Die wieder einmal übersehene Scheidung der beiden uns erhaltenen Apologien Justin's hält der gründlich verworrene Eusebius aber schliesslich wieder aufrecht, und zwar in der kirchengeschichtlichen Vertheilung an zwei verschiedene Kaiserzeiten, indem er die ihm bekannt gewordenen Schriften Justin's zusammenstellt. IV, 18, 2—6: *ὁ μέν τίς ἐστιν αὐτοῦ λόγος πρὸς Ἀντωνῖνον τὸν Εὐσεβῆ προσαγορευθέντα καὶ τοὺς τούτου παῖδας τήν τε Ῥωμαίων σύγκλητον προσφωνητικὸς ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων* (Apol. I)· *ὁ δὲ δευτέραν περιέχων ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας πίστεως ἀπολογίαν, ἣν πεποίηται πρὸς τὸν τοῦ δεδηλωμένου αὐτοκράτορος διάδοχόν τε καὶ ὁμώνυμον Ἀντωνῖνον Οὖηρον, οὗ τὰ κατὰ τοὺς χρόνους ἐπὶ τοῦ παρόντος διέξιμεν* (Apol. II). *καὶ ἄλλος ὁ πρὸς Ἕλληνας, ἐν ᾧ μακρὸν περὶ πλείστων παρ' ἡμῖν τε καὶ τοῖς Ἑλλήνων φιλοσόφοις ζητουμένων κατατείνας λόγον περὶ τῆς τῶν δαιμόνων διαλαμβάνει φύσεως· ἃ οὐδὲν ἂν ἐπείγοι τὰ*

τῶν παραίθεσθαι. καὶ αὖθις ἕτερον πρὸς Ἕλληνας εἰς ἡμᾶς ἐλήλυθεν αὐτοῦ σύγγραμμα, ὃ καὶ ἐπέγραψεν ἔλεγχον. καὶ παρὰ τούτους ἄλλο περὶ θεοῦ μοναρχίας, ἣν οὐ μόνον ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν γραφῶν ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν ἑλληνικῶν συνίστησι βιβλίων. ἐπὶ τούτοις ἐπιγεγραμμένον ψάλτης καὶ ἄλλο σχολικὸν περὶ ψυχῆς, ἐν ᾧ διαφόρους πεύσεις προτείνας περὶ τοῦ κατὰ τὴν ὑπόθεσιν προβλήματος τῶν παρ' Ἕλλησι φιλοσόφων παρατίθεται τὰς δόξας, αἷς καὶ ἀντιλέγειν ὑπισχνεῖται τήν τε αὐτὸς αὐτοῦ δόξαν ἐν ἑτέρῳ παραθήσεσθαι συγγράμματι. καὶ διάλογον δὲ πρὸς Ἰουδαίους συνέταξεν, ὃν ἐπὶ τῆς Ἐφεσίων πόλεως πρὸς Τρύφωνα τῶν τότε Ἑβραίων ἐπισημότατον πεποίηται κτλ. Eusebius kennt also von Justinus ein ganzes corpus apologeticum, nämlich Apol. I. II. *πρὸς Ἕλληνας ἔλεγχος, περὶ θεοῦ μοναρχίας* und gegen die Juden den Dialog mit Tryphon; ausserdem einen *ψάλτης* und eine schulmässige Schrift *περὶ ψυχῆς*. Nachdem er § 7. 8 aus dem Dialog allerlei mitgetheilt und bemerkt hat: *πλεῖστα δὲ καὶ ἕτερα παρὰ πολλοῖς φέρεται ἀδελφοῖς τῶν αὐτοῦ πόνων*, fügt er, um Justin's Hochschätzung bei den Alten zu beweisen, § 9 noch die beiden Ausführungen des Irenäus, adv. haer. IV, 6, 2 aus dem Syntagma gegen Marcion, V, 26, 2 aus einer ungenannten Schrift, hinzu und holt auf solche Weise Justin's häreseologische Schriften einigermassen nach. Justinus, dessen Schriften überhaupt schliesslich empfohlen werden, erscheint dem Eusebius so wichtig, dass dieser noch V, 8, 9 die Benutzung seiner Schriften durch Irenäus, V, 28, 4 seine Erwähnung durch den ungenannten Schriftsteller gegen Artemon mittheilt. Und die Folgezeit sollte Justin's ächte Schriften so bald in die Ecke geworfen, dagegen ihm nicht weniger als 8 Schriften fälschlich zugeschrieben, ebenso viele untergeschoben haben?

Es mag ja sein, dass Hieronymus de vir. illustr. c. 9 aus Eusebius KG. IV, 18, 8. V, 8, 9 eine eigene Erklärung der Johannes-Apokalypse durch Justinus gemacht hat (S. 147, Anm. 108). Ohne Zweifel hat derselbe ebdas. c. 23 Justin's

Schriften fast nur nach Eusebius aufgezählt, doch nicht ohne gewisse Eigenthümlichkeiten. Zwar desshalb, weil Hieronymus Justin's zweite Apologie bezeichnet: „et alium librum successoribus eiusdem Antonini (Pii), M. Antonino Vero et L. Aurelio Commodo (datum)", möchte ich nicht mit A. Harnack (S. 147 f.) auch nur vermuthen, dass Hieronymus noch eine zweite Apologie Justin's (in Wahrheit des Athenagoras) an M. Aurelius und Commodus gekannt habe, sondern nur die Verwirrung des Eusebius über Justin's kleine Apologie noch weiter gesteigert finden. Aber die von Eusebius sehr vernachlässigten häreseologischen Schriften Justin's holt Hieronymus doch einigermassen nach: sed et contra Marcionem insignia volumina (die Bedeutung und die Mehrzahl fehlen bei Eusebius), quorum Irenaeus quoque in quarto adversus haereses libro meminit, et alium librum contra omnes haereses, cuius facit mentionem in Apologetico, quem dedit Antonino Pio. Rufinus von Aquileja hat Justin's grosse Apologie noch gelesen, aus welcher er in der Uebersetzung von Eusebius KG. IV, 9 Hadrian's Verfügung an Minucius Fundanus noch aus der Urschrift von Apol. I, 68 lateinisch mittheilt. Johannes von Antiochien († 444) hat in der *Ἐκλογὴ κεφαλαίων ἀθροισθέντων ἐκ διαφόρων βιβλίων* (cod. Reg. Paris. 873, fol. 157b, bei Maranus Append. p. 396, Otto Corp. Apol. III, 262) die von Irenäus adv. haer. V, 26, 2 angeführte Stelle Justin's wieder mitgetheilt, aber ohne Bezeichnung des Fundortes, wesshalb ihn A. Harnack (S. 149 Anm.) bloss den Irenäus ausschreiben lässt. Die Anführung weicht jedoch von Irenäus nicht unbedeutend ab. Cyrillus von Alexandrien († 444) stimmt in den Büchern gegen Julianus mit dem unter Justin's Namen erhaltenen *λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* so stark überein (Otto Corp. Apol. III, 316), dass A. Harnack (S. 156, Anm. 130) an seiner Benutzung desselben nicht zweifelt. Auffallend ist es, dass A. Harnack den Theodoret von Cyrus mit seinen wiederholten Erwähnungen des Häreseologen Justinus (haer. fab. Prooem. et I, 2. 25. II, 2. 3) ganz bei Seite lässt, um so auffallender, wenn auch er diese

Anführungen auf Justin's uns bekannte Schriften beziehen sollte.

Prokopius von Gaza (um 500) erwähnt in dem Comm. ad Gen. III (bei A. Mai Class. auct. e Vatic. codd. VI. p. 204) von Justinus einen *λόγος περὶ ἀναστάσεως*, in welchem die häretische Auslegung der Röcke von Fellen Gen. 3, 21 als Einkörperung der Seelen widerlegt werde. Da werden wir wohl eine weitere Spur der von Methodius nicht genannten Schrift Justin's haben. In dieselbe Zeit (um 500) setzt auch von Otto (Corp. Apol. III, 252 sq.) noch den Bischof Andreas von Cäsarea in Kappadokien, dessen Commentar zur Johannes-Apokalypse c. 34. serm. 12, c. 60. serm. 21. dieselbe Stelle Justin's wiedergiebt, welche schon Irenäus adv. haer. V, 26, 2 und Johannes von Antiochien ohne Angabe des Fundorts angeführt haben. A. Harnack, welcher den Andreas nicht so frühe ansetzt (S. 37 f.), lässt auch diese Mittheilung nicht aus Justinus selbst, sondern aus Irenäus, mit welchem sie doch nicht wörtlich übereinstimmt, entlehnt sein (S. 149 Anm.). Auf keinen Fall sind bis 500 Justin's ächte Schriften, zu welchen wir die Schrift *περὶ ἀναστάσεως* wohl rechnen dürfen, neben welchen im 5. Jahrh. aber auch der *λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* auftaucht, schon gänzlich aus dem Gebrauche verschwunden.

Im 6. Jahrh. hat der Monophysit Stephanus Gobarus (bei Photius Bibl. cod. 232 p. 290) eine Stelle *ἐκ τοῦ μάρτυρος Ἰουστίνου* angeführt, welche wir in dem Justin's Namen führenden *λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* c. 23 p. 21 C finden. Wer weiss, ob wir über Justin's Schrift „über die Auferstehung" hinausgeführt werden, wenn Anastasius Sinaita (um 590) Contempl. anagog. in Hexaëm. l. VII (bei Grabe Spicil. II, 243 sq.) unter den alten Exegeten auch den Märtyrer und Philosophen Justinus angeführt und von ihm *εἰς τὸ ἑξαήμερον ὑπομνήματα* nennt, in welchen bei dem Paradiese auch Ezechiel 28, 13. 31, 8 über ein himmlisches Paradies herbeigezogen war?

Der Erste, welcher eine entschieden pseudojustinische Schrift bezeugt, ist Leontius von Byzanz (um 600), adv. Eutych. et Nestor. lib. I, wo er aus Justin's drittem Buche *τοῦ περὶ τῆς ἁγίας τριάδος συνιάγματος* Bruchstücke mittheilt, welche sich schon ganz in den christologischen Streitfragen des 5. Jahrh. bewegen (bei Grabe, Spicileg. II, 198 sq.). Diese erscheinen allerdings verwandt mit der seit etwa 600 viel gebrauchten *Ἔκθεσις περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως* oder *περὶ τριάδος* unter Justin's Namen (Otto Corp. Apolog. Tom. III. part. 1. ed. III. 1880, p. 2—67). Die Eingangsworte der Ekthesis lauten: *Ἱκανῶς τὸν κατὰ Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων ἐπελθόντες ἐλέγχον ἀκολούθως αὖθις τὸν ὑγιᾶ τῆς πίστεως ἐκτιθέμεθα λόγον.* Gewiss schloss sich also die Ekthesis an eine Widerlegung der Juden und der Hellenen als dritter Theil an. Aber nichts berechtigt uns, mit A. Harnack (S. 166) die Widerlegung der Juden irgendwo anders zu suchen, als in Justin's bekanntem Dialog mit dem Juden Tryphon, die Widerlegung der Hellenen irgendwo anders, als in Justin's bekannten Apologien nebst den beiden Schriften „an die Hellenen" (oder auch dem *λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας*) und der Schrift „über Gottes Monarchie". Es fehlen alle Gründe, das alte corpus apologeticum Justin's im 5. Jahrh. ganz über Bord geworfen und durch ein nagelneues ersetzt werden zu lassen. Wohl aber ist es begreiflich, dass man in der Zeit nach der Synode von Chalcedon jenem corpus apologeticum noch eine positive Darlegung der rechten Lehre anhängte. Die alten apologetischen Schriften Justin's bezeugt derselbe Leontius, indem er aus Justin's Schrift „gegen die Hellenen" ein auch durch die Sacra Parallela p. 315 zum Theil bezeugtes Bruchstück mittheilt, welches für unächt zu erklären kein Grund ist.

Leontii Byzant. adv. Eutychianos et Nestorianos lib. II. cod. Bodl. A. 33 (bei Grabe Spicil. II, 172, Otto fragm. V): *Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος ἐκ τοῦ κατὰ Ἑλλήνων* (*ἐκ τ. κ. Ἑ.* om. Sacr. Par.)·

Πλάσας ὁ θεὸς κατ' ἀρχὰς τὸν ἄνθρωπον τῆς γνώμης αὐτοῦ τὰ τῆς φύσεως ἀπηώρησεν, ἐντολῇ μιᾷ ποιησάμενος τὴν διάπειραν. φυλάξαντα γὰρ ταύτην τῆς ἀθανάτου λήξεως πεποίηκεν ἔσεσθαι, παραβάντα δὲ τῆς ἐναντίας. οὕτω γεγονὼς ὁ ἄνθρωπος καὶ πρὸς τὴν παράβασιν εὐθὺς ὁδῶν τὴν φθορὰν φυσικῶς εἰσεδέξατο. φύσει δὲ τῆς φθορᾶς προσγενομένης ἀναγκαῖον ἦν ὅτι σῶσαι βουλόμενος ἔζη τὴν φθοροποιὸν οὐσίαν ἀφανίσας. τοῦτο δὲ οὐκ ἦν ἑτέρως γενέσθαι, εἰ μήτερ ἡ κατὰ φύσιν ζωὴ προσεπλάκη τῷ τὴν φθορὰν δεξαμένῳ, ἀφανίζουσα μὲν τὴν φθοράν, ἀθάνατον δὲ τοῦ λοιποῦ τὸ δεξάμενον διατηροῦσα. διὰ τοῦτο τὸν λόγον ἐδέησεν ἐν σώματι γενέσθαι, ἵνα [διὰ] τοῦ θανάτου τῆς κατὰ φύσιν ἡμᾶς φθορᾶς ἐλευθερώσῃ. εἰ γάρ, ὥς φατε, νεύματι μόνον τὸν θάνατον ἡμῶν ἀπεκώλυσεν, οὐ προσῆκε μὲν διὰ τὴν βούλησιν ὁ θάνατος, οὐδὲν δὲ ἧττον φθαρτοὶ πάλιν ἦμεν, φυσικὴν ἐν ἑαυτοῖς τὴν φθορὰν περιφέροντες.

2. *ἀπηώρησεν* om. Maran. et Otto, *ἀπεώρησεν* Grab. *ἐντολῇ μιᾷ* Leont., *ἐντολὴν μίαν* Sacra Parall. 4. *πεποίησεν* Lequien. 4. *τῆς ἐναντίας.* reliqua om. SS. PP: 5. *ὁδῶν* emendavi, *ἰδὼν* Grab. Maran., *ἐλθὼν* Otto. 7. *ἔζη* emendavi, *ᾗ* Grab. Mar., *ἦν* Otto. 8. *οὐσίαν* edd., *αἰτίαν* coni. Mar. 12. *διὰ* addidi, om. edd. *τοῦ θανάτου* glossema sapere censuit Otto, cui non assentior. 13. 14. *ὥς φατε.* gentiles potius compellantur (Maran.), quam Platonis opinio refellitur (Grab.).

A. Harnack ist wahrlich kein unbefangener Censor, indem er (S. 158 f.) bemerkt: „Das Fragment ist von Interesse, da es die altkirchliche Erlösungslehre in besonders präciser Weise wiedergiebt; es ist auch nichts in ihm enthalten, was offenbar nicht von Justin herrühren könnte. Aber, wie auch von Engelhardt (Christenthum Justin's S. 432 f.) geurtheilt hat, es ist zu präcis für Justin und enthält Ausdrücke (ἡ φθοροποιὸς ζωὴ z. B.), welche aus den ächten Werken des Märtyrers nicht zu belegen sind. [Einem Philosophen, wie Justinus, wird solcher Ausdruck wohl gestattet sein.] Man hat also auch hier anzunehmen, dass eine fremde Schrift *κατὰ Ἑλλήνων* in frühbyzantinischer Zeit dem Justin beigelegt resp. unter

seinem Namen verfasst worden ist.“ Welche unbillige Censur! Wer erkennt hier nicht denselben Justinus, welcher Apol. I, 63 p. 96D schrieb: *καὶ παθεῖν ὑπέμειναν, ἵνα ἀποθανὼν καὶ ἀναστὰς νικήσῃ τὸν θάνατον!* Wir haben alle Ursache, hier ein ächtes Stück aus Justin's Schrift „an (oder wider) die Hellenen“ zu begrüssen.

Dass Justin's ächte Schriften, auch die *πρὸς Ἕλληνας*, im 7. Jahrh. noch lange nicht ausser Gebrauch gekommen waren, lehren weiter die Sacra Parallela unter den Werken des Johannes von Damaskus, unter welchen sie Mich. Lequien (Paris. 1712) nicht bloss nach einem cod. Vatic. (p. 278—730), sondern auch mit Angabe abweichender Lesarten eines cod. Rupefucaldinus oder Claromontanus und mit Nachträgen aus demselben (p. 730—790) herausgegeben hat. Der cod. Rupefuc. bietet wohl das Vorwort des Johannes von Damaskus, aber eine in Ordnung und Inhalt sehr abweichende Sammlung von Stellen der h. Schrift und der Patres, welche noch unter K. Heraklius (610—641) verfasst sein muss. Dieselbe Gnomologie liegt aber noch in andern Handschriften vor. Prudentius Maranus benutzte in seiner Ausgabe von Justin's Werken für das Stück *περὶ τῆς ἀναστάσεως* (p. 753—760 ed. Lequien.) den cod. Coislinianus 276, wohl aus dem 10. Jahrh., früher auf dem Athos (vgl. Otto fragm. XIX). Ausserdem konnte er einen alten cod. Regius 923 der Parallela benutzen, welcher eben erst aus Constantinopel herbeigeschafft war (Append. fol. 396 sq., vgl. Otto fragm. VI. XI. XIV). Hierher gehört wohl auch der cod. Barocc. 143 (bei Grabe Spicileg. II, 175, Otto fragm. VII). Die Ueberlieferung der Sacra Parallela, von welchen eine neue Ausgabe sehr an der Zeit sein würde, stellt nun A. Harnack (S. 149 Anm.) etwas anders dar, als S. 173, Anm. 178. Zuerst erfahren wir: „Der Verf. der SS. Parall. (cod. Rupef.) saec. VII. hat die Apologie [unsre Apol. I. II] und den Dialog [mit Tryphon] gelesen. Aus jener bringt er mit der Ueberschrift: *ἐκ τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἀντώνιον αὐτοκράτορα* (p. 753 ed. Leq.) eine Stelle von 50—60 Worten (I, 2) mit geringen Abweichungen von cod. C

[Paris. 451], ferner (p. 787) eine zweite Stelle aus II, 11 mit der Aufschrift *τ. ἁγ. Ἰ. τ. φ. κ. μ. ἐκ β΄ μέρους τῆς ἀπολογίας αὐτοῦ*; aus diesem citirt er einen Satz von 13 Worten (c. 82 — p. 754 ed. Leq.) mit der Ueberschrift: *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ πρὸς Τρύφωνα β΄ λόγου*. Der Dialog war also schon [ich sage: noch] im 7. Jahrh. in Abschnitte eingetheilt. Das 3. Citat [aus Dial. c. 82] bietet auch der cod. Vatic. der SS. Parallel. (p. 357) mit derselben Ueberschrift. Ausserdem aber bringt er noch ein andres von 14 Worten aus der Apologie I, 12 (p. 446)." Dagegen lesen wir S. 173: 1) P. 753 sub *α* tit. 61 [*περὶ ἀληθείας καὶ μαρτυρίας πιστῆς*] wird Apol. I, 2 citirt mit den Worten: *ἐκ τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἀντώνιον αὐτοκράτορα*. Voran steht aber ein Citat aus Cyrillus Alex. [nach welchem in cod. Rupef. eine Anführung Justin's, etwa die in cod. Vat. lit. *α*, tit. 19, mit derselben Ueberschrift *περὶ ἀληθ. κ. μαρτ. πιστ.*, p. 357 erhaltene Stelle, Otto fragm. VII, einfach ausgefallen sein wird]. Man hat hier ein schönes Beispiel, wie leicht einem Schriftsteller eine ihm nicht zugehörige Sentenz zukommen konnte [auch wie selbst in cod. Rupef. das Eine oder das Andere ausgefallen ist]. Das Citat aus der Apologie geht aber ferner über in ein apokryphes Stück, welches mit Justin nichts zu thun hat. [Billiger wird die Censur sein, dass etwa *τοῦ αὐτοῦ* ausgefallen ist vor einer andern Stelle über den vom Irrthum zur Wahrheit Bekehrten, gegen deren Herkunft von Justinus wirklich nichts zu sagen ist, Otto fragm. XII, s. u. S. 32.] Also schöpfte der Verf. bereits nicht mehr aus den Originalwerken, sondern aus Spruchsammlungen. [Welche übereilte Ceesur!] 2) Es folgt nun p. 754 ein Citat aus der Schrift *περὶ ἀναστάσεως* mit der Einführung: *τοῦ αὐτοῦ*, sodann 3) auf derselben Seite ein Justin sicherlich [!] fremdes Stück mit der Aufschrift: *τοῦ ἁγ. Ἰουστίνου φ. κ. μ. ἐκ τοῦ ε΄ μέρους τῆς ἀπολογίας αὐτοῦ*. Da Apol. II, 11 in dem zweiten Theile gestanden hat, und da das Stück nicht justinisch ist [so schnell bricht unser Censor über das ganz unanstössige Stück, Otto fragm. XIII, den Stab!], so ist hier entweder eine Namensverwechselung anzunehmen, oder aber

zu vermuthen, dass die justinische Apologie wirklich einen gefälschten Anhang erhalten hat. Zu entscheiden ist nicht, weil die Nachricht ganz singulär ist. [Und doch entscheidet sich A. Harnack S. 192 für „Additam. ad Apologiam".] Hieran reiht sich 4) ein richtiges Citat aus dem Dialog mit der Aufschrift: *τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ πρὸς Τρύφωνα β'* [*λόγου*] — also auch der Dialog war in Capitel (2 oder 3) eingetheilt. 5) P. 756 sq. sub *α*, tit. 73 [nach dem Index p. 734 vielmehr 74] steht nach 4 Stellen aus Irenäus die Schrift über die Auferstehung: *τοῦ ἁγ. Ἰουστίνου τοῦ φ. κ. μ. ἐκ τοῦ περὶ ἀναστάσεως*. 6) P. 781 sub *ε*, tit. 48 folgt ein richtiges Citat aus der Cohortatio: *τοῦ ἁγ. Ἰουστίνου τ. φ. κ. μ. ἐκ τοῦ πρὸς Ἕλληνας παραινετικοῦ*. Endlich 7) p. 787 sub *π*, tit. 28 macht das Citat aus Ap. II, 11 mit der oben mitgetheilten wichtigen Aufschrift [*τοῦ ἁγ. Ἰουστίνου τοῦ φ. κ. μ. ἐκ τοῦ β' μέρους τῆς ἀπολογίας αὐτοῦ*] den Beschluss."

Derselbe A. Harnack versichert uns also, der Verfasser der Sacra Parallela habe Justin's Apologie, schon in der jetzt üblichen Zweitheilung, den Dialog mit Tryphon, in 2 oder 3 Theilen, noch gelesen, und: er habe nicht mehr aus Originalwerken, sondern aus Spruchsammlungen geschöpft. Nur darin bleibt er sich an beiden Stellen gleich, dass er alles, was die Sacra Parallela ausser der Apologie (I. II), dem Dialog mit Tryphon bieten, mit der Censur „nicht justinisch" abweist, nicht etwa bloss so, wie den *λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* und die Schrift *περὶ ἀναστάσεως*, sondern gar ohne alles Verhör als „apokryph" Otto's fragm. XII, als „sicherlich" unjustinisch, ja „gefälscht" (S. 192) fragm. XIII. Ein solches Verfahren kann unmöglich den Eindruck eines gewissenhaften Census machen. Anstatt den Verfasser der Sacra Parallela so zu behandeln, haben wir ihm vielmehr zu danken, dass er unsre Kenntniss von der Ueberlieferung der Schriften Justin's so wesentlich bereichert und einiges ächt Justinische bewahrt hat. Trotz der schlechten Beschaffenheit, in welcher uns die Sacra Parallela vorliegen, lässt sich hier noch ein Corpus apologeticum Justin's erkennen, und zwar geradezu ein apologetischer Pentateuch:

1) Apolog. pars I, von A. Harnack ganz übergangen, in lit. κ, tit. 11 (24 Rupef.): *περὶ κρίματος καὶ δικαιοσύνης θεοῦ· καὶ ὅτι τὰ πρὸς ἀξίαν ἑκάστῳ νέμει καὶ πρόσωπον ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει.* p. 569: *Ἰουστίνου (τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος ἐκ τῆς ἀ ἀπολογίας αὐτοῦ* Rupef.)· *Ὥσπερ πᾶσι τοῖς γενομένοις σώμασιν ὑπὸ τοῦ θεοῦ συνυπάρχει καὶ τὸ σκιὰν ἔχειν, οὕτως καὶ τῷ θεῷ δικαίῳ ὄντι, τοῖς τὰ καλὰ ἑλομένοις καὶ τοῖς τὰ κακὰ προτιμήσασιν ἀκολουθόν ἐστι τὸ καὶ' ἀξίαν ἑκάστῳ ἀπονεῖμαι* (Otto fragm. X).

Dieses Stück findet sich in keiner erhaltenen Schrift Justin's. Sollen wir es aber frischweg für unjustinisch erklären? Dazu giebt uns der Inhalt kein Recht. Erinnern wir uns, dass Eusebius KG. IV, 11, 11 den Justinus erst *πρὸς Ἕλληνας* geschrieben haben liess, ehe er an Kaiser Antoninus Pius seine Apologie richtete, so wird die Vermuthung gestattet sein, dass Justin's Schrift *πρὸς Ἕλληνας* auch als Apologia I bezeichnet wurde. Dann würden wir hier dieselbe Schrift haben, aus welcher die Sacra Parallela auch lit α, tit. 9 p. 315 mit *Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος* das geschöpft haben, was Leontius von Byzanz (s. o. S. 26 f.) *ἐκ τοῦ κατὰ Ἑλλήνων* noch vollständiger mitgetheilt hat (Otto fragm. V). Da werden ja die Hellenen geradezu angeredet.

Die Sacra Parallela bieten nach cod. Paris. Reg. 923 (Otto fragm. XIV): *τοῦ ἁγίου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος πρὸς Ἕλληνας· Ἡ τοῦ διδασκάλου ἀπειρία ἀπολλύει τοὺς μαθητευομένους, καὶ ἡ τῶν μαθητευομένων ἀμέλεια κίνδυνον φέρει τῷ διδασκάλῳ, καὶ μάλιστα ὅταν παρὰ τὴν αὐτοῦ ἀνεπιστημοσύνην ῥᾴθυμοι εἶεν ἐκεῖνοι.*

A. Harnack (S. 158) findet hier nichts als „eine inhaltslose Phrase" und wird schnell fertig: „Dass sie [die Phrase] aber aus der ächten Schrift Justin's stamme, ist völlig unwahrscheinlich, da diese nach Eusebius, soviel wir wissen, niemand [auch nicht Leontius von Byzanz?] mehr gesehen hat, die Recension der Parallela im Paris. 923 aber sehr jung ist."

Hätte es den gestrengen Censor nur beliebt, uns durch Gründe zu überzeugen! Zunächst wollen wir uns noch der Freude hingeben, von Justin's Schrift *πρὸς Ἕλληνας*, welche wohl auch als seine „erste Apologie" bezeichnet werden konnte, noch Einiges zu besitzen, hier muthmasslich auch Otto's fragm. XII über den bekehrten Christen unterbringen (s. o. S. 27).

P. 753: *Λανθάνει μέν, ὡς εἰκός, αὐτοὺς* (gentiles) *ὡς ἐκ πλάνης τῇ ἀληθείᾳ διὰ τῆς ὄντως πίστεως ἐξεστηκώς, αὐτὸς δὲ ἀληθῶς οἶδεν ἑαυτόν, οὐχ ὅ φασιν ἐκεῖνοι, μαινόμενος, ἀλλὰ τῆς ἀστάτου καὶ ἀλλοιωτῆς περὶ τὴν παντοδαπὴ τῆς πλάνης ποικιλίαν φθορᾶς διὰ τῆς ἁπλῆς καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἐχούσης ἀληθείας ἠλευθερωμένον.*

2) Apolog. pars II. kann, wenn die obige Vermuthung zulässig ist, nicht bloss unsre Apol. II. enthalten, wie A. Harnack (S. 173) aus einer „bisher von niemandem berücksichtigten Stelle (p. 787)" erschliesst, als ob die beiden uns erhaltenen Apologien „schon damals" so getheilt gewesen wären, wie in den neuesten gedruckten Ausgaben. Ich muss vielmehr vermuthen, dass unsre beiden Apologien hier so, wie auch A. Harnack sie ansieht, als eine einzige, als „der Apologie zweiter Theil" zusammengefasst wurden.

SS. Parall. lit. *α*, tit. 61 (19 Vatic.): *περὶ ἀληθείας καὶ μαρτυρίας πιστῆς*, e cod. Rupef: *ἐκ τοῦ αὐτοῦ* (s. o. S. 29) *πρὸς Ἀντώνιον αὐτοκράτορα· Τοὺς κατὰ ἀλήθειαν κτλ.* (Apol. I, 2 p. 53 C).

Lit. *δ*, tit. 19 (36 Rupef.): *περὶ δικαστῶν δωροδοκουμένων καὶ ἀθέσμως κατακρινόντων.* p. 446: *Ἰουστίνου* („Iustini Apol. ad Ant. Imp." e cod. Rupef.)· *Τοσοῦτον δύνανται κτλ.* (Apol. I, 12 p. 59 E).

Lit. *π*, tit. 28 (Rupef., deest in Vatic.): *περὶ πονηρίας καὶ κακίας καὶ ἁμαρτίας.* p. 787: *τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου τοῦ φιλοσόφου καὶ μάρτυρος ἐκ τοῦ β΄ μέρους τῆς ἀπολογίας αὐτοῦ· Ἡ κακία πρόβλημα κτλ.* (Apol. II, 11 p. 49 D sq.).

3) Apolog. pars III. scheint der von Eusebius bezeugte πρὸς Ἕλληνας ἔλεγχος gewesen zu sein, wohl Erwiderung auf eine Antwort von hellenischer Seite.

4) Apolog. pars IV. scheint Justin's λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας gewesen zu sein, bezeugt durch (Cyrillus v. Alex.), Stephanus Gobarus.

SS. Parall. lit. ε, tit. 48 (47 secundum indicem, 17 in Vatic.): περὶ ἐπισκόπων χρηστῶν καὶ φυλαττόντων ἐντολὰς τοῦ θεοῦ. p. 781 e cod. Rupef.: τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου τοῦ φιλοσόφου καὶ μάρτυρος ἐκ τοῦ πρὸς Ἕλληνας παραινετικοῦ· Ἀδύνατον τὰ ὄντως μεγάλα κτλ. (Cohort. ad Graec. c. 3 p. 4 B).

5) Apolog. pars V. wird wohl die von Eusebius bezeugte Schrift Justin's περὶ θεοῦ μοναρχίας sein.

SS. Parall. lit. α, tit. 61 (19 Vatic.): περὶ ἀληθείας καὶ μαρτυρίας πιστῆς. p. 754 e cod. Rupef.: τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος ἐκ τοῦ ε μέρους τῆς ἀπολογίας αὐτοῦ· Τὸ εὖ πράττειν ἡγοῦμαι, ὦ ἄνδρες, οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ τὸ κατὰ ἀλήθειαν ζῆν· τὸ δὲ εὖ ζῆν ἢ κατὰ ἀλήθειαν οὐκ ἄνευ τοῦ κατανοῆσαι τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν (Otto fragm. XIII).

Wesshalb dieses Stück „nicht justinisch" sein sollte, ist nicht abzusehen. Auf alle Fälle bieten die SS. Parallela einen Pentateuch antiethnischer Apologien Justin's.

6) Dialogus c. Tryphone Iudaeo in 2 Büchern, entsprechend den zwei Tagen des Gesprächs (vgl. c. 78 p. 304 A, c. 85 p. 311 D, c. 92 p. 320 B, c. 94 p. 322 B, c. 118 p. 346 C).

SS. Parall. lit. α, tit. 61 (19 Vatic. p. 357): περὶ ἀληθείας καὶ μαρτυρίας πιστῆς. p. 754: τοῦ αὐτοῦ (Ἰουστίνου, om. cod. Vatic.) ἐκ τοῦ πρὸς Τρύφωνα β' λόγου· Πᾶς ὁ δυνάμενος κτλ. (Dial. c. Tr. c. 82. p. 308 D).

Lit. ??, tit. ?? e cod. Coislin. 276 ed. Maran. p. 396, Otto fragm. XIX: τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου ἐκ τοῦ πρὸς Ἰουδαίους· Οὔτε στενοχωρία παρὰ θεῷ οὔτε ἀναρίθμητόν τι.

Auch dieses ganz unbedenkliche Stückchen will A. Harnack (S. 159) nicht anerkennen: „Es ist im Dialog mit Trypho nicht nachzuweisen, und die Annahme, es habe in der Lücke gestanden, ist ein unstatthafter Nothbehelf.“ Wer wird sich an ein so grundloses Verbot kehren, die c. 74 p. 300 A zwischen *ὡς καὶ διὰ* und *τῆς γῆς* klaffende Lücke, welche das Ende des ersten und den Anfang des zweiten Gesprächstages enthalten haben muss, wenigstens einigermassen auszufüllen? Hier wird man wohl auch das Stück aus einer Catene zu Ps. 2, 3 in cod. Barocc. 223 (bei Grabe Spicileg. II, 174 sq., Otto fragm. XX) unterbringen dürfen.

7) De resurrectione. Die SS. Parallela Lit. *α*, tit. 73 (oder 74) *περὶ τῆς φοβερᾶς ἀναστάσεως* in cod. Rupef. p. 756—763 (vgl. p. 754) *Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου τοῦ φιλοσόφου καὶ μάρτυρος ἐκ τοῦ περὶ ἀναστάσεως*, ein Stück, welches auch A. Harnack (S. 163) als eine ziemlich vollständige Schrift wohl noch aus dem 2. Jahrh. ansieht. Was (Methodius und) Prokopius von Gaza aus Justin's *λόγος περὶ ἀναστάσεως* anführen, ist hier nicht wiederzufinden.

Was die Sacra Parallela sonst noch, ohne den Fundort anzugeben, aus Justinus anführen, darf demselben auf keinen Fall von vorn herein abgesprochen werden.

Lit. *α*, tit. 12: *περὶ ἀσεβῶν καὶ ἁμαρτωλῶν καὶ κακῶν καὶ μοχθηρῶν ἀνδρῶν καὶ ἀδίκων καὶ παρανόμων.* p. 339: *Ἰουστίνου· Οὐ τὸν Θεὸν βλάψομεν ἀγνοοῦντες αὐτόν, ἀλλ' ἑαυτοὺς ἀποστερήσομεν τῆς τούτου φιλίας* (Otto fragm. VI).

tit. 19 (61 Rupef.): *περὶ ἀληθείας καὶ μαρτυρίας πιστῆς.* p. 357: *τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου· Οὔτε τὸ φῶς ἔσται σκότος ποτέ, ἕως ἂν ᾖ φῶς, οὔτε ἡ τῶν παρ' ἡμῖν πραγμάτων ἀλήθεια διελεγχθήσεται. ἀλήθεια γάρ ἐστι, καὶ ταύτης ἰσχυρότερον οὐδέν* (Otto fragm. VII).

Ibid. p. 753 e cod. Rupef. (v. supra p. 12): *Λανθάνει μέν, ὡς εἰκός, αὐτοὺς ὡς ἐκ πλάνης τῇ ἀληθείᾳ διὰ τῆς ὄντως πίστεως ἐξεστηκώς, αὐτὸς δὲ ἀληθῶς οἶδεν ἑαυτόν, οὐχ, ὅ φασιν ἐκεῖνοι, μαινόμενον,*

ἀλλὰ τῆς ἀστάτου καὶ ἀλλοιωτῆς περὶ τὴν παντοδαπῆ τῆς πλάνης ποικιλίαν φθορᾶς διὰ τῆς ἁπλῆς καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἐχούσης ἀληθείας ἠλευθερωμένον (Otto fragm. VIII).

tit. 24 (63 Rupef.): περὶ ἄφρονος καὶ ἀνοήτου καὶ ἀπαιδεύτου καὶ μωροῦ (καὶ ἀπαιδ. — μωροῦ om. Rupef.). p. 362: Ἰουστίνου (τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου Rupef. apud Grab. Spicil. II, 196)· Πρὸς σκληρὰν καὶ ἀπειθῆ καρδίαν λόγος ὑγιὴς οὐκ εἰσέρχεται, ἀλλ' ὥσπερ ἀντιτυπούμενος πρὸς (εἰς Rupef.) ἑαυτὸν ἐπανέρχεται.

Lit. γ, tit. 1 (9 Rupef.): περὶ γνωστικῶν καὶ πνευματικῶν ἀνδρῶν, καὶ ὅσα ἀγαθὰ ἕψεται αὐτούς. p. 398: Ἰουστίνου· Ὡς δὲ σώματος ἀγαθὸν ὑγεία, οὕτως ψυχῆς ἀγαθὸν γνῶσις θεοῦ, ὑγεία τις οὖσα ψυχῆς, καθ' ἣν πρὸς θεὸν ὁμοίωσις γίνεται (ὑγεία τις — γίνεται om. Rupef., Otto fragm. IX).

Lit. μ, tit. 4: περὶ τῶν μὴ μετανοούντων. p. 600: Ἰουστίνου· Δυσαναβίβαστος ἡ ψυχὴ πρὸς ταῦτα ἀφ' ὧν ὠλίσθησε κακῶν (l. καλῶν), δυσεκβίβαστος τούτων τε (τε τούτων Otto) ὧν συνειθίσθη κακῶν (Otto fragm. XI, quae in cod. Reg. Paris. 923 sequuntur, Nili sunt).

Alles dieses ist unanstössig und lehrt noch eine starke Benutzung der ächten Schriften Justin's.

Maximus Confessor († 662) macht uns in der Schrift: Div. definitt. ss. PP. de duabus operatt. I. Chr. II. 154, ed. Combefis., freilich bekannt mit einem augenscheinlich unächten τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ τέλος μάρτυρος πρὸς Εὐφράσιον σοφιστὴν περὶ προνοίας καὶ πίστεως λόγος, dessen Anfang Ἄχραντος ὁ λόγος κτλ.

Am allerschlechtesten kommt bei unserm Censor (S. 150 f.) Photius weg. Derselbe berichtet Bibl. cod. 125:

Ἀνεγνώσθη Ἰουστίνου τοῦ μάρτυρος ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν καὶ κατὰ Ἑλλήνων καὶ κατὰ Ἰουδαίων καὶ ἔτι ἑτέρα αὐτοῦ πραγματεία κατὰ τοῦ πρώτου καὶ δευτέρου τῆς φυσικῆς ἀκροάσεως ἤτοι κατὰ εἴδους καὶ ὕλης καὶ

στερήσεως ἐπιχειρηματικοὶ καὶ βίαιοι καὶ χρειώδεις λόγοι καὶ κατὰ τοῦ πέμπτου σώματος ὁμοίως καὶ κατὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως, ἣν Ἀριστοτέλης δεινότητι λογισμῶν ἐναπέτεκεν, ἔτι τε ἀπορίων κατὰ τῆς εὐσεβείας κεφαλαιώδεις ἐπιλύσεις. 2 ἔστι δὲ φιλοσοφίας μὲν ὁ ἀνὴρ τῆς τε καθ' ἡμᾶς καὶ μάλιστά γε τῆς θύραθεν εἰς ἄκρον ἀνηγμένος πολυμαθίᾳ τε καὶ ἱστοριῶν περιρρεόμενος πλούτῳ· ῥητορικαῖς δὲ τέχναις οὐκ ἔσχε σπουδὴν ἐπιχρῶσαι τὸ ἔμφυτον αὐτοῦ τῆς φιλοσοφίας κάλλος. διὸ καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ ἄλλως δυνατοὶ καὶ τὸ ἐπιστημονικὸν διασώζοντες τῶν ἐκεῖθεν οὐκ εἰσὶν ἀποστάζοντες ἡδυσμάτων οὐδὲ τῷ ἐπαγωγῷ καὶ θελκτηρίῳ τοὺς πολλοὺς τῶν ἀκροατῶν ἐφελκόμενοι. 3 τέσσαρας δὲ πραγματείας κατὰ τῶν ἐθνῶν συνέταξεν, ὧν τὴν μὲν πρώτην Ἀντωνίνῳ τῷ ἐπίκλην Πίῳ καὶ τοῖς υἱέσι τῇ τε συγκλήτῳ ἐπέδωκε, τὴν δὲ δευτέραν ὁμοίως τοῖς ἐκείνου διαδόχοις. ἐν δὲ τῇ τρίτῃ περὶ φύσεως δαιμόνων διείλεκται. ὁ δὲ τέταρτος αὐτῷ λόγος ὁμοίως κατὰ τῶν ἐθνῶν συγκείμενος Ἔλεγχος ἐπιγραφὴν ἔχει. ἔστι δὲ αὐτῷ καὶ ὁ περὶ θεοῦ μοναρχίας καὶ ὁ ἐπιγραφόμενος Ψάλτης, καὶ μὴν καὶ κατὰ Μαρκίωνος ἀναγκαῖοι λόγοι καὶ ἡ κατὰ πασῶν αἱρέσεων χρήσιμος πραγματεία. Der Schluss (§ 4) giebt Leben und Tod Justin's wesentlich nach Eusebius an.

Photius († um 891) soll auch nicht eine einzige ächte Schrift Justin's mehr gekannt haben, vielmehr bloss drei unächte, welche er in § 1 aufzähle: 1) eine Vertheidigungsschrift sowohl gegen die Hellenen als gegen die Juden, 2) ein Schriftwerk wider das erste und zweite Buch der physikalischen Vorlesung des Aristoteles, 3) summarische Lösungen der wider die Religion vorgebrachten Zweifelfragen. Auf Grund dieser unächten Schriften charakterisire er in § 2 den Justinus als Schriftsteller. Darauf führe er in § 3 noch weitere Bücher Justin's an, indem er die 10 Bücher, welche Eusebius KG. IV, 18 aufzählt, abschreibe, nur die Schrift *περὶ ψυχῆς* und den Dialog mit Tryphon auslasse. „Photius hat also keine der Schriften, deren Titel Eusebius überliefert hat, mehr in Händen gehabt."

Wie ist es nur möglich, dem Photius in der Ueberlieferung der Schriften Justin's eine so schlechte Censur zu geben! „Die Apologie sowohl gegen die Hellenen als auch gegen die Juden" kann sehr wohl wesentlich dasselbe Corpus apologeticum sein, welches wir schon bei Eusebius (S. 23) wahrnahmen (5 antiethnische Schriften und der antijüdische Dialog), jener *κατὰ Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων ἔλεγχος*, welchem ein Pseudo-Justinus die Ekthesis über den wahren Glauben oder die Dreieinigkeit anschloss (s. o. S. 26), der antiethnische Pentateuch nebst dem antijüdischen Dialog in den SS. Parallelis (s. o. S. 30 f.). Auf diese ächten Schriften Justin's, welchen immerhin schon zwei unächte angehängt sein mögen, trifft die Schilderung Justin's als Schriftstellers in § 2 vortrefflich zu. Den antiethnischen Theil der Apologie führt Photius § 3 aus, allerdings in wesentlicher Uebereinstimmung mit Eusebius, wobei es keinen wesentlichen Unterschied macht, dass er die Schrift „über Gottes Monarchie" nicht einrechnet, sondern anhängt. Die 4 antiethnischen Schriften und der antijüdische Dialog bilden auch einen apologetischen Pentateuch. Dass Photius den Eusebius, mit welchem er noch in der Erwähnung des „Harfenspielers" übereinstimmt, keineswegs bloss ausschreibt, lehrt schon seine Weglassung der Schrift *περὶ ψυχῆς*, welche ihm nicht mehr zu Gesicht gekommen sein wird, noch mehr die Auslassung des antijüdischen Dialogs, welcher für Photius keine höhere Bedeutung mehr hatte und in dem grossen Corpus apologeticum et contra Graecos et contra Iudaeos schon genügend erwähnt zu sein schien. Dass Photius auch aus eigener Kenntniss schrieb, lehrt schliesslich die Nennung der beiden häreseologischen Schriften Justin's, von welchen Eusebius die gegen Marcion nur in der Anführung des Irenäus KG. IV, 18, 9 (vgl. V, 11, 8. 9. V, 8, 9) flüchtig berührt, die gegen alle Häresien noch flüchtiger bloss gestreift hatte (KG. IV, 11, 10). Seine Kenntniss von diesen beiden Schriften kann Photius schlechterdings nicht bloss aus Eusebius haben. Er schreibt; *καὶ μὴν κατὰ Μαρκίωνος ἀναγκαῖοι λόγοι καὶ κατὰ πασῶν αἱρέσεων χρήσιμος πραγματεία.* Ungeachtet des vollen *καὶ*

μὴν καὶ unternimmt es auch A. Harnack (S. 147, Anm. 109), den Ausdruck ἀναγκαῖοι λόγοι mit auf das Vorhergehende καὶ ὁ περὶ θεοῦ μοναρχίας καὶ ὁ ἐπιγεγραμμένος ψάλτης zu beziehen. Aber „gegen Marcion abgenöthigte Worte" sind verständlich, „Harfenspieler, abgenöthigte Worte" unverständlich. Hieronymus mit seiner Angabe: „contra Marcionem insignia volumina" (nicht bloss ein einziger λόγος) wird durch Photius bestätigt. Justin's „abgenöthigte Worte gegen Marcion" meine ich auch (Cerdon und Marcion (Z. f. w. Th. 1881. I, S. 4) mit mehr Recht dem Syntagma gegen alle Häresien, ja der grossen Apologie, welche noch von ihnen schweigt, nachfolgen zu lassen, als A. Harnack (S. 190) diese Schrift allen übrigen voranstellt. Weit gefehlt also, dass Photius nur noch unter Justin's Namen gefälschte Schriften gekannt hätte, bestätigt er vielmehr die Zusammenfassung der antiethnischen und antijüdischen Schriften Justin's in ein grosses Corpus apologeticum und verräth noch einige Kenntniss von dessen antihäretischen Schriften. Im 9. Jahrh. sind Justin's ächte Schriften noch keineswegs so völlig durch unächte Machwerke überwuchert und verdrängt gewesen, dass die 5 Stellen, welche Antonius (um 1140) in seiner Melissa und eine Catene zu Ps. 2, 3 als justinisch mittheilen (Otto fragm. XV—XVIII. XX), von vorn herein verdächtig wären, und die Erhaltung von drei unzweifelhaft ächten Hauptschriften Justin's in einer Handschrift vom J. 1364 (Paris. 450) befremden müsste.

An Justinus als Apologeten des Christenthums gegen das Heidenthum schliesst sich niemand näher an, als sein unmittelbarer Schüler Tatianus, welchen A. Harnack in dem Abschnitte: „Die Oratio des Tatian, nebst einer Einleitung über die Zeit dieses Apologeten" (S. 196—232) mit besondrer Sorgfalt und manchen überzeugenden Ausführungen behandelt, nachdem schon bei Justinus mehrmals von ihm die Rede gewesen war. Aber gerade von der Zeitbestimmung kann man sich in mancher Hinsicht nicht überzeugen. Da ich eine weitere Untersuchung über Tatian's Diatesseron vorhabe, beschränke ich mich hier auf die Abfassungszeit seiner Schrift πρὸς Ἕλληνας und

ihr Verhältniss zu Justin's Lebenszeit. Eusebius KG. IV, 16, 7—9 findet in dieser Schrift schon den Märtyrertod Justin's bezeugt, welcher erst unter dem römischen Stadtpräfecten Iunius Rusticus (163—167) erfolgte. G. Volkmar (Theol. Jahrbb. 1855, S. 425), Herm. Dembowski (Quellen der christl. Apologetik, I. Die Apologie Tatian's. 1878, S. 60) und Th. Zahn (Tatian's Diatesseron, 1881, S. 278 f.) haben nun aber den Vater der Kirchengeschichte einer Fälschung der Worte Tatian's beschuldigt, und A. Harnack (S. 142), welcher doch bei Eusebius den Text Justin's weit treuer bewahrt findet, als in der einzigen verantwortlichen Handschrift (S. 136 Anm.) stimmt dieser schweren Beschuldigung bei. Nach dem ungefälschten Texte habe Tatianus noch bei Lebzeiten Justin's, ja fast gleichzeitig mit dessen Apologie, also um 152, seine Oratio geschrieben. Sehen wir zu, wo der ungefälschte Text ist, bei Eusebius oder in den Handschriften und Ausgaben Tatian's. Eusebius schreibt KG. IV, 16, 7—9: *ὅτι δὲ κατὰ τὴν αὐτοῦ πρόρρησιν (Ἰουστῖνος) πρὸς τοῦ Κρίσκεντος συσκευασθεὶς ἐτελειώθη, Τατιανὸς ἀνὴρ τὸν πρῶτον αὐτοῦ βίον σοφιστεύσας ἐν τοῖς Ἑλλήνων μαθήμασι καὶ δόξαν οὐ σμικρὰν ἐν αὐτοῖς ἀπενηνεγμένος πλεῖστά τε συγγράμμασιν αὐτοῦ καταλιπὼν μνημεῖα ἐν τῷ πρὸς Ἕλληνας ἱστορεῖ λέγων ὧδέ πως* (c. 18 p. 157 C)· *Καὶ ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστῖνος ὀρθῶς ἐξεφώνησεν ἐοικέναι τοὺς προειρημένους λῃσταῖς. εἶτ' ἐπειπών τινα περὶ τῶν φιλοσόφων ἐπιλέγει ταῦτα* (c. 19 p. 157 D sq.)· *Κρίσκης γοῦν* (οὖν codd.) *ὁ ἐν-νεοττεύσας τῇ μεγάλῃ πόλει παιδεραστίᾳ μὲν πάντας ὑπερήνεγκε, φιλαργυρίᾳ δὲ πάνυ προσεχὴς ἦν. θανάτου δὲ ὁ καταφρονεῖν συμβουλεύων* (ὁ καταφρονῶν codd.) *οὕτως αὐτὸς* (αὐτὸν codd.) *ἐδεδίει τὸν θάνατον, ὡς καὶ Ἰουστῖνον καθάπερ μεγάλῳ* (καθάπερ καὶ ἐμὲ οὗς codd., ὡς pro οὗς Conr. Gesner al.) *κακῷ τῷ θανάτῳ περιβαλεῖν πραγματεύσασθαι, διότι κηρύττων τὴν ἀλήθειαν λίχνους τοὺς φιλοσόφους καὶ ἀπατεῶνας ἐξήλεγχεν* (*λίχνους καὶ ἀπατεῶνας τοὺς φιλοσόφους συνήλεγχεν* codd.). *καὶ τὸ μὲν κατὰ Ἰουστῖνον μαρτύριον τοιαύτην εἴληχε τὴν αἰτίαν.* Was hätte da

Eusebius gefälscht? Zahn behauptet: „Das *θανάτου καταφρονεῖν συμβουλεύων* ist eine langweilige Verdeutlichung des prägnanten *καταφρονῶν* des Tatian.“ Fronton le Duc hat mit Recht anders geurtheilt. „Der Versuchung, nach Eusebius h. e. IV, 16, 9 statt *αὐτὸν ἐδεδίει τὸν θάνατον* zu lesen *αἰτὸς ἐδ. τ. θ.* kann man widerstehen“, meint Zahn. Aber was kann treffender sein, als dass Crescens den Tod, welchen er zu verachten rieth, thatsächlich selbst für etwas Furchtbares hielt? Und was hätte Eusebius mit solcher Aenderung für seinen Zweck gewonnen? Dass Crescens aber den Tod für etwas Furchtbares hielt, bewies er eben dadurch, dass er, wie wir bei Eusebius lesen, den Justinus „wie mit einem grossen Uebel mit dem Tode zu behaften betrieb“. Und das sollte gefälscht sein? Zahn bemerkt selbst: „Auch so noch hatte Tatian nur von Anschlägen des Crescens gegen das Leben Justin's geredet. Der kritische Leser muss auch diesen verderbten Text noch so verstehen, dass es dem Crescens nicht damit gelungen sei. Warum wäre sonst nur von Bemühungen und nicht von Erfolgen die Rede?“ Eusebius würde also ein recht ungeschickter Fälscher gewesen sein. Aber wo steht denn, dass das Betreiben des Crescens gegen Justinus keinen Erfolg gehabt hätte? Den Tod Justin's konnte Crescens überhaupt nur betreiben, nicht ausführen. So viel an ihm lag, hatte er gethan. Dem Texte des Eusebius haben H. Stephanus, Fronton le Duc, W. E. Tentzel, Nic. le Nourry keineswegs temere, wie selbst v. Otto bemerkt, den Vorzug gegeben. Man vergleiche nur Th. Zahn's Uebersetzung des handschriftlichen oder vielmehr gedruckten Textes: „Dieser Todesverächter fürchtete aber gerade den Tod so sehr, dass er Veranstaltungen traf, den Justin wie auch mich in den Tod als (*ὡς* nicht handschriftlich) ein Uebel zu stürzen, weil er (sc. Justin) in seiner Verkündigung der Wahrheit die Philosophen als Schwätzer [nein: Leckermäuler] und Betrüger entlarvte.“ Das „wie auch mich“ steht so müssig wie etwas da, weil nur Justinus durch sein *ἐξελέγχειν* zu solchem Betreiben Anlass gegeben hatte. Das *καὶ ἐμὲ οὖς* ist keineswegs gefälscht, aber sichtlich aus

einem verlesenen *μεγάλῳ* entstanden. Bei Tatianus lesen wir freilich weiter, was Eusebius nicht mehr anführt: *Τίνας δὲ ἂν καὶ διῶξαι τῶν φιλοσόφων εἰ μὴ μόνους ὑμᾶς εἴωθεν;* Da übersetzt Zahn: „Denn welche anderen Philosophen als euch allein (sc. die Kyniker) pflegt er [Justinus] zu verfolgen"? und verwirft, da nicht *εἰώθει* dastehe, Otto's Uebersetzung: insectari solebat. Zu bedauern sei die Zähigkeit der von Eusebius auf die Bahn gebrachten Missdeutungen, wie wenn Tatianus erst nach Justin's Tode geschrieben hätte. Eusebius soll am Ende klüglich diese Worte nicht mehr angeführt haben, um die Fälschung nicht gleich an das Licht zu bringen! Aber hat denn Justinus überhaupt „verfolgt"? Und ist nicht eben erst gesagt worden, dass Justinus „die Philosophen" ohne Ausnahme als „leckerhaft und trügerisch" erwiesen hatte? Eine Ausnahme unter den sogenannten Philosophen kann also Justinus nicht machen, wohl aber Crescens, welcher bloss die wahren Philosophen, die Christen, zu verfolgen gewohnt ist. Und wie können die Kyniker, welche vorher gar nicht genannt sind, welche auch c. 25 nur durch die Anspielung *ὦ ζηλῶν ἄνθρωπε τὸν κύνα* berührt werden, mit *ὑμᾶς* angeredet werden? Das *ὑμεῖς* bezieht sich in der ganzen Schrift Tatian's lediglich auf die Hellenen, namentlich c. 19, wo Tatianus mit der allgemeinen Anrede an die Hellenen beginnt, dass sie, von den Christen belehrt, den Tod zu verachten und Genügsamkeit zu üben, behaupten, was *οἱ παρ' ὑμῖν φιλόσοφοι* gar nicht lehren können. J. B. Cotelier (Monum. eccl. graec. III, 678) hat darin richtig gesehen, dass *ὑμᾶς*, wie so oft, hier aus *ἡμᾶς* verderbt worden ist. Man hat zu lesen: *τίνας δὲ ἂν καὶ διῶξαι* (Crescens) *τῶν φιλοσόφων εἰ μὴ μόνους ἡμᾶς εἴωθεν;* Als Philosophen stellt ja Tatianus c. 32 p. 167 B, c. 33 p. 168 C alle Christen und Christinnen dar. Dass Tatianus hier gar nicht von allen Philosophen bloss die Kyniker anreden kann, erhellt ja aus dem gleich Folgenden: *εἶ φατε* (ihr Hellenen, die ihr von „euren" Philosophen keine Todesverachtung lernen könnt), *μὴ δεῖν δεδιέναι τὸν θάνατον, κοινωνοῦντες ἡμῶν* (wohlgemerkt, Christianorum) *τοῖς δόγμασι, μὴ*

διὰ τὴν ἀνθρωπίνην δοξομανίαν, ὡς Ἀνάξαρχος (kein Kyniker), ἀποθνήσκετε. Ehe man eine Stelle beigebracht hat, wo Tatianus mit „ihr" Andre als die Hellenen überhaupt anredet, wird es verboten sein, das ὑμᾶς auf die Kyniker zu beziehen, und geboten, es in ἡμᾶς (uns Christen) zu berichtigen. Dann wird aber nicht Justinus, sondern Crescens noch als lebend, als fortwährender Verfolger der Christen vorausgesetzt[1]). So lange Tatianus noch mit Justinus zusammen war, schreibt Irenäus adv. haer. I, 28, 1, habe er nichts Unrechtes vorgetragen; aber nach dessen Märtyrertode sei er von der Kirche abgefallen, und habe αἰῶνάς τινας ἀοράτους gleich den Valentinianern gelehrt, die Ehe gleich Marcion und Saturninus verworfen und dem Adam die Seligkeit abgesprochen. In Tatian's

[1]) Dass auch Peregrinus Proteus, welcher 165 den Scheiterhaufen bestieg, noch als lebend vorausgesetzt werde, darf man nicht mit Zahn (a. a. O. S. 278) daraus schliessen, dass Tatianus Orat. c. 25 p. 162 B von der Tracht und Lebensweise der hellenischen Philosophen seiner Zeit schreibt: κατὰ δὲ τὸν Πρωτέα σκυτοδέψου μὲν χρήζοντες διὰ τὴν πήραν, ὑφάντου δὲ διὰ τὸ ἱμάτιον καὶ διὰ τὸ ξύλον τοῦ δρυοτόμου, διὰ δὲ τὴν γαστρομαργίαν τῶν πλουτούντων καὶ ὀψοποιοῦ. Welche Veranlassung hatte Tatianus denn in diesem Zusammenhange, die Selbstverbrennung des Peregrinus Proteus zu erwähnen? Ihm kommt es ja nur auf die Tracht und Lebensweise der Philosophen seiner Zeit an. Das Lebensende des Peregrinus hätte auch gerade die Todesverachtung beweisen können, welche Tatianus den hellenischen Philosophen abspricht. Woher A. Harnack (S. 19) vollends weiss, Tatianus habe den Peregrinus selbst schreien und prahlen hören, sein kynisches Habit gesehen und die heuchlerisch verborgene Geldgier des Elenden beobachtet, und diese Eindrücke habe er gerade zu Rom, und zwar kurz vor 153 empfangen, ist nicht abzusehen. Setzt Tatianus c. 19 p. 157 D zur Zeit nur einen einzigen römischen Kaiser voraus, so kann er sehr wohl erst unter M. Aurelius als Alleinherrscher (seit 169) geschrieben haben. — A. Harnack bemerkt wohl S. 196, Anm. 219: „Dass Tatian die Apologie Justin's gekannt hat, ist nicht nachzuweisen. Aber die wohlbegründeten Nachweisungen v. Otto's (Corp. Apol. II, 595), dass Tatianus nicht bloss Justin's Apol. I, 27, sondern auch Dial. c. Tryph. c. 61 wohl benutzt hat, müssten doch erst widerlegt werden.

Griechenrede findet nun Zahn wohl schon manches Sonderbare, von der gemeingültigen kirchlichen Theorie und Praxis Abweichende, z. B. c. 23 die Verwerfung des Fleischgenusses; aber von den dem Tatianus nachgesagten Irrlehren könne man höchstens Keime entdecken. Gewiss hat Tatianus „an die Hellenen" noch vor offenem Bruche mit der rechtgläubigen Kirche geschrieben. Aber auf dem Wege zu einer häretischen Aeonenlehre erscheint er doch schon c. 20 p. 159 A sq. u. dergl. mehr. Mit vollem Rechte hat Eusebius diese Schrift erst nach Justin's Märtyrertode angesetzt und Tatian's Text so wenig gefälscht, dass wir ihm vielmehr den ursprünglichen Wortlaut zu danken haben.

Gefälscht lässt A. Harnack (S. 184 f.) noch die Ueberschrift der *Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν* des Athenagoras sein, welche nach Cod. Paris. 451 (vom J. 914) und Argentor. (aus dem 13. oder 14. Jahrh.) übereinstimmend lautet: *Αὐτοκράτορσιν Μάρκῳ Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ καὶ Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομμόδῳ Ἀρμενιακοῖς, Σαρματικοῖς, τὸ δὲ μέγιστον φιλοσόφοις.* Da fehlt allerdings nebst dem *χαίρειν* der Name des Verfassers. Aber sollte derselbe gestrichen sein, damit diese Schrift als zweite Apologie dem Justinus beigelegt werden konnte? In cod. Paris. 451 ist wenigstens nachträglich im 11. Jahrh. darüber geschrieben, was in cod. Argentor. schon die erste Hand voranstellte: *Ἀθηναγόρου Ἀθηναίου φιλοσόφου χριστιανοῦ πρεσβεία περὶ χριστιανῶν.* Nach solcher Voranstellung des Verfassers mag man dessen Namen nebst *χαίρειν* in der Zuschrift als überflüssig ausgelassen haben. Nur aus formellem Anstoss wird die Ueberschrift in der alten Arethas-Handschrift Paris. 451 ursprünglich weggelassen worden sein. Von einer Fälschung darf auch in der Zuschrift nicht die Rede sein. M. Aurelius hat seit dem Tode des L. Verus (169) den Namen Armeniacus wohl selbst nicht mehr geführt. Aber Tillemont bemerkt mit Recht, dass Andere ihm diesen Namen immer noch beilegen konnten. Ein christlicher Philosoph, wie Athenagoras, mochte auch dem Sohne diesen Namen gönnen. Dass *Ἀρμενιακοῖς* „absichtliche Cor-

rectur resp. Interpolation" sein und dazu dienen sollte, die Apologie (als die zweite Justin's) schon an M. Aurelius und L. Verus (161—169) gerichtet sein zu lassen, ist wenig glaublich. Den Namen Commodus legte L. Verus ja 161 als Augustus ab (Iul. Capitol. M. Antonin. 7, Ver. 4). Wer kann es glauben, dass schon im 3. Jahrh. ein „geschichtskundiger Fälscher" die Schrift des Athenagoras ihres wahren Verfassers hätte berauben und dieselbe einem andern Schriftsteller, welcher die Zeit des L. Verus nicht überlebte, hätte beilegen wollen! Fälschungen sind in dem christlichen Alterthume schon genug vorgekommen. Seien wir zufrieden, wenn sie sich darbieten, aber machen wir keine Jagd auf dieselben! Es ist ja möglich, dass man im 9. oder 10. Jahrhundert durch formelle Beanstandung des Athenagoras als Verfassers darauf verfiel, den Justinus für den Verfasser der *Πρεσβεία* nebst der Schrift *περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* zu halten. Dahin mag es weisen, wenn in cod. Paris. 451 des Scholion zu c. 1 p. 41 A (vielleicht von Arethas selbst) der Verfasser bezeichnet wird als *ὁ θαυμάσιος οὗτοσὶ καὶ θεῖος ἀνήρ*. Allein bei Athenagoras ist der Faden der Ueberlieferung obwohl dünn, doch noch vorhanden bei Methodius und Philippus von Sida (S. 178 f.). „Um das Jahr 300 hat man in Tyrus, noch ein Jahrhundert später in Constantinopel einen Athenagoras saec. II. für den Verfasser der Apologie gehalten" (S. 180). Wie sollte inzwischen Eusebius von Cäsarea dieselbe als Justin's Apologie an die Nachfolger des Antoninus Pius angesehen haben? Dass freilich ein Apologet, welcher sich als christlicher Philosoph gewissermassen an Aristides anschliesst, noch mehr als Justinus die Bahn philosophischer Theorie einhält, weniger beachtet wurde, kann nicht befremden.

Bei den apologetischen Schriften des Apollinaris von Hierapolis (S. 232—239), des Melito von Sardes (S. 240—278), des Miltiades (S. 278—282), des Theophilus von Antiochien (S. 282—292) hält sich A. Harnack zum Vortheile der Sache von Fälschungsvermuthungen fern. Welcher Art war aber diese Apologetik? Ich beschränke mich auf Folgendes: Claudius Apollinaris, der Antimontanist, vertrat auf dem Bischofsstuhle

von Hierapolis eine ganz andere Richtung, als sein Vorgänger Papias und der ebenso prophetische wie urapostolische Quadratus, anstatt der altjohanneischen die deuterojohanneische, nicht mehr die der Johannes-Apokalypse, sondern die des Johannes-Evangeliums. Dagegen ward die altjohanneische Richtung, welche in Kleinasien die Mehrheit behauptete, nur mit zeitgemässer Fortbildung und nicht geradezu montanistisch, vertreten durch Melito von Sardes. Die montanistische Ueberspannung hat auch der Apologet Miltiades bekämpft. Theophilus von Antiochien zeigt als Apologet des Christenthums eine ausgebreitete Gelehrsamkeit. Hier kann man von A. Harnack mit weniger gemischtem Danke für seine anregenden und belehrenden Ausführungen scheiden.

II.

Der zweite Timotheusbrief und der neueste, mit ihm vorgenommene Rettungsversuch.

Von

O. Holtzmann,

Pfarrer zu Hockenheim in Baden.

Namen guten Klangs in der theologischen Kritik haben sich, unter Anerkennung der Unechtheit der Pastoralbriefe im Allgemeinen, am ehesten noch in der Stelle 2 Tim. 4, 9—22 echt paulinisches Eigenthum anzuerkennen bereit erklärt. Weiter geht allerdings das neueste Schriftchen zur Kritik der Pastoralbriefe, betitelt „Das echte Ermahnungsschreiben des Apostels Paulus an Timotheus. Ein Beitrag zur Lösung des Problems der Pastoralbriefe“ von Lic. Ludw. Lemme (Breslau 1882).

Ein echtes Privatschreiben, das ist seine These, von des Paulus Hand hat ein Späterer in unserem sogen. zweiten Timotheusbriefe nicht nur überarbeitet, sondern durch eigene Zuthat noch erweitert; durch den Erfolg ermuthigt hat derselbe eine ebenfalls echt paulinische Grundlage in freier Weise mit dem eigenen geistigen Eigenthume so zum Titusbriefe verbunden, dass eine reinliche Scheidung beider Elemente bereits schwierig, wo nicht unmöglich wird; endlich hat er in einem dritten Briefe schon jeder Grundlegung eines paulinischen Schreibens entrathen zu können geglaubt. Derart, meint Lemme, werde das „lösende Wort" bezüglich des „Problems der Pastoralbriefe" lauten und er selbst hofft es noch aussprechen zu können.

Einstweilen halten wir uns an das in seiner Schrift Gegebene. Im Gegensatze zu Holtzmann's absolut negirendem Resultate (vgl. Die Pastoralbriefe, 1880, S. 119 f.) unterscheidet Lemme im zweiten Timotheusbriefe ein echtes Paulusschreiben von einer in dessen Mitte später eingesetzten Zuthat (2, 11 — 4, 5); auch hat der Einsetzer den ersten Abschnitt des Paulusbriefes (1, 1 — 2, 10), sowie den Anfang des zweiten (4, 6—8) interpolirt, so dass uns nur in 4, 9—22 völlig unalterirtes paulinisches Eigenthum vorliegt.

Bei letzterem Abschnitte setzt daher Lemme's Operation ein. In der 2 Tim. 4, 9 ff. geschilderten Lage des Apostels findet sie „offenbar den Grund, wesshalb er sich darnach sehnt, den Timotheus baldmöglichst bei sich zu sehen (1, 3), ja man muss sagen, dass der Brief zu dem Zwecke geschrieben sei, ihn nach Rom zu berufen" (S. 26). Wesshalb aber bedurfte es für einen so einfachen Zweck eines so grossen Aufwandes von Mitteln? Antwort: „Derselbe geistliche Sohn und Genosse, der stets in den engsten und herzlichsten Beziehungen zu Paulus gestanden, der von der zweiten Missionsreise bis zur Gefangenschaft in Caesarea alle Gefahren und Drangsale der Verkündigung des Wortes vom Kreuze mit ihm getheilt hatte, droht jetzt zu ermatten, ergriffen und benommen von einer Furcht, die sogar den schwerwiegenden Vorwurf der Feigheit

rechtfertigt (1, 7): die Feigheit hätte ihn nicht hinnehmen können, wenn der Geist Gottes, der in den Gläubigen wohnt, ihm in voller Kraft eigen, und das Charisma, das der heilige Geist bewirkt, bei ihm in voller Kraft vorhanden gewesen wäre (1, 6); dieses sein Charisma, die ihm von Gott für die Ausrichtung seines Berufs durch die Kraft des Geistes Gottes mitgetheilte Gnadengabe war erschlafft, oder — nach dem paulinischen Bilde — ihre Flamme brannte schwächer, das Erkalten der Liebe zum Apostel hatte also zu seinem tieferen Grunde ein Erkalten des Glaubenslebens 2, 1" (S. 27 f.).

Ein Einwand liegt von vorn herein nahe. Das dem Timotheus mitgetheilte Charisma bedeutet nach Lemme die Ausrüstung für seinen Beruf. Nun aber ist die Berufsthätigkeit des Timotheus die eines Verkündigers des Evangeliums, also keine andere als die eines Crescens, Titus und Tychicus. Diese sendet der gefangene Apostel 4, 10. 12 ab, eben um in ihrem Berufe zu arbeiten, aber den Timotheus ruft er von seinem Arbeitsfelde an einen Ort, da er nicht mehr wird wirken können. Lemme setzt ihm ja voraus „mitten in einer Reisethätigkeit, die ihn umherführt in den paulinischen Gemeinden" (S. 27), „in der Ausrichtung seines Berufes, in der er unzweifelhaft begriffen ist" (S. 30). Sonach scheint das Charisma nicht gerade erschlafft zu sein. Aber das ist es auch gar nicht, was Lemme dem Timotheus zum Vorwurfe macht, sondern in dem Umstande, dass dieser nicht zum Apostel eilt, mit ihm zu leiden und zu sterben, findet er „Leidensscheu und Kreuzesflucht" (S. 31). Als ob es zum Berufe gehört hätte, Leiden und Kreuz geradezu herauszufordern! Die Erfahrung, dass Leiden mit dem Evangelium unzertrennlich verbunden sind, konnte Timotheus in seinem bisherigen Wirkungskreise in ungesuchter Weise reichlich machen. Anders stunde es vielleicht, wenn er sich einem Rufe des Gefangenen, zu ihm nach Rom zu kommen, bisher geradezu entzogen hätte. Nirgends aber ist angedeutet, dass der Einladung unseres Briefes bereits mehrfache vergebliche vorangegangen seien.

Aber es steht um Timotheus noch weit schlimmer, als

wir fürchteten. „Andere liessen sich von dem judenchristlichen Gegensatze anstecken und um so leichter von der jüdischen Behauptung einschüchtern, dass die Leiden des Paulus die gerechte Gottesstrafe über den Verkehrer des Gesetzes sei, je gefährlicher die Freundschaft in der Gleichheit der religiösen Gesinnung war“ (S. 22 f.) — diess liest Lemme aus 1, 15 heraus! Leider gehört auch Timotheus zu diesen „Anderen“, er „stiess sich an des Apostels Gefangenschaft“ (S. 9), und „wenn er anfing, sich des Zeugnisses Jesu und seines Gefangenen zu schämen (1, 8), wenn er sich nicht nur von Paulus, sondern auch von dem *μαρτύριον τοῦ κυρίου* innerlich zurückzog, so kann das nur den Sinn haben, dass die Bande des Paulus ihn auch an dem *μαρτύριον τοῦ κυρίου* irre machten, weil jene nach der jüdischen und judaistischen Behauptung als ein göttliches Verhängniss, das Schande mit sich bringt, die Verworfenheit ihres Trägers und seines Evangeliums zu beweisen schienen“ (S. 27)! Im Lichte dieser Situation ist der ganze Brief zu verstehen und umschreibt Lemme z. B. gleich den Eingang also: „Der dem Timotheus Gnade und Heil wünschende Gruss giebt dem Apostelschüler, auf den die judaistische Behauptung, dass in der Schmach der römischen Bande Gott selbst sein Urtheil über den Verstörer des Gesetzes gesprochen habe (Vs. 8), nicht ohne Eindruck geblieben war, von vorn herein seitens des Apostels die Sicherheit des göttlichen Grundes seines eben wegen jenes vermeintlichen Gottesgerichts über den Antinomisten angefochtenen Apostolats, insofern dieser ruht auf dem göttlichen Willen, durch den Paulus zum Apostel geworden ist, und fortwährend basirt auf der Verkündigung, die er Anderen bringt und auch als Gewissheit des eigenen Bestandes in allen Widerwärtigkeiten und Leiden hat, nämlich der Verheissung der ewigen *ζωή*, die in Christo Jesu ist, und erinnert ihn an sein geistliches Verhältniss zu Paulus, nach dem sein Glaubensleben aus dem des Paulus geboren ist, wie denn auf diesem Grunde die innigste Liebe den Apostel und sein *τέκνον* verbindet, welches in dem aus dem Glauben jenes erzeugten Glauben und darum auch in der Liebe

wankend zu werden scheint" (S. 66)! Sollte aber wirklich von vorn herein auf die Bande des Apostels, sofern sie nach judaistischer Behauptung gegen den Apostolat desselben eine Instanz bilden, mächtig genug, um selbst einem Timotheus zum Fallstrick zu werden, angespielt werden, so mussten beide Momente, deren eines wider das andere in's Feld geführt wurde, gleichgewichtig ausgesprochen werden, und es wäre etwa zu erwarten gewesen *Παῦλος, δέσμιος καὶ ἀπόστολος* im Sinne von „Gebundener und dennoch Apostel Jesu". Hauptsächlich aber dürfte die Wahrscheinlichkeit, dass, was eine zweijährige Gefangenschaft im Lande der „Judaisten" nicht vermochte, nun im Heidenlande, zu Ephesus oder Umgegend, „Judaisten" gelungen sein sollte, nämlich den Timotheus aus der Gefangenschaft des Apostels einen Schluss auf ein verwerfendes Gottesurtheil über denselben und wieder aus diesem einen solchen auf die Nichtigkeit des Apostolats desselben ziehen zu lassen — diese Wahrscheinlichkeit dürfe doch aller Wahrscheinlichkeiten unwahrscheinlichste heissen. Auch würde der auf seinen Apostolat wahrhaftig eifersüchtige echte Paulus dem geringsten Zweifel eines Timotheus gegenüber eine ganz andere Melodie anstimmen, wie selbige uns aus den Korintherbriefen im Ohre liegt. Man könnte es aufrichtig bedauern, dass die Voraussetzungen Lemme's nicht besser in der Wirklichkeit wurzeln; wir hätten dann vielleicht ein echtes Paulusschreiben voll verzehrenden Feuers wider jene „Judaisten", die ihm nicht nur sein Volk verführet, sondern auch den geistlichen Sohn verlockt, und es wagen, ihm als Gefangenem und Apostel, darum doppelter Ehren werth (vgl. Gal. 6, 17), an seine Krone zu tasten! Dafür gäben wir dann freudigst unsern „echten" Brief hin, der mit dem auf dem Sprunge zum Abfalle stehenden Knaben Absalom so fein säuberlich fährt, dass dieser jedesmal das Härteste sich zwischen den Zeilen herauslesen muss. Aber an eine Bestreitung des Apostolats ist hier weit und breit nicht zu denken. Wie ihr gegenüber das naturgemässe erste Thema des Briefes dessen energische Behauptung gewesen wäre, so müsste ein zweites Thema in dem Nach-

weise bestehen, wie dem Apostolate Gefangenschaft, Leiden und Tod um des Herrn willen nicht nur nicht widerspreche, sondern jenes vielmehr darin sich erst recht kröne und vollende. In der That wird ein solcher Ton wiederholt angeschlagen, wenn 4, 8 vom *τῆς δικαιοσύνης στέφανος* und 4, 18 vom *σώζειν εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον* die Rede ist, und das betreffende Thema wird im Allgemeinen sogar 3, 12 *πάντες οἱ θέλοντες ζῆν εὐσεβῶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διωχθήσονται* nicht übel formulirt. Aber gerade letztere Stelle befindet sich in dem von Lemme statuirten grossen Einschub, und in jenen anderen ist nur die Persönlichkeit des Paulus, nicht aber sein Charakter als Apostel Jesu, als Subject des durch Leiden Siegenden aufgestellt. Mochte ferner der Apostel, dass er ein solcher sei *διὰ θελήματος θεοῦ*, den Bestreitern seines Apostolats immerhin als eine doch erst noch ihnen zu erweisende Behauptung entgegenstellen: auf deren Argument, seine Bande als Gottesgericht sprächen wider denselben, musste er mindestens Weiteres hinzufügen, aber freilich Solches, was besser treffen würde, als das *κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς* 1, 1 unter allen Umständen thut. Denn die Verkündigung des *ἐπαγγελία τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ* ist keineswegs exclusives Prärogativ eines Apostels; auch Timotheus predigte die *ἐπαγγελία τῆς ζωῆς*. Selbst wenn hier die *ζωή* im Sinne des ewigen, d. h. jenseitigen Lebens genommen werden dürfte, würde ihre Hervorhebung in den Mund eines Märtyrers wohl passen, aber nichts speciell den Apostolat und jenes gegnerische Argument Treffendes aussagen, was doch hier zu fordern wäre. Somit scheint uns die ganze Beziehung unseres Eingangs auf eine Situation wie die hier vorausgesetzte in der Luft zu schweben.

Um wie viel leichter erklärt sich dieser Eingang bei unserer Annahme der einfachen Nachbildung! Natürlich mischt, wer nachbildet, unwillkürlich den Stil des Originals mit dem selbsteigenen, und wird das zu Beginn der Nachahmung am deutlichsten hervortreten. Aengstlich sich an das Original haltend, wird der Nachahmer je länger desto weniger es vermeiden können, dass durch die nacharbeitende Kunst die Natur des

eigenen schriftstellernden Geistes hindurchbricht. Demgemäss erklärt sich uns die nach zwei Seiten hin so starke Hervorhebung des Apostolats am Anfange unseres Briefes, während sie des von Lemme angenommenen Zweckes gänzlich verfehlt, und in einem Briefe, der durch Ausscheidung des die öffentlichen Zustände des Gemeindelebens betreffenden Abschnittes nur noch unbegreiflicher erscheint. In ihrem ersten Theile giebt sie sich als ganz naheliegende Herübernahme bekannter paulinischer Briefeingänge zu erkennen, so dass es kaum noch der Annahme einer verdeckten Absicht dabei (vgl. Pastoralbriefe, S. 370) bedarf. Aber ein im Namen des Apostels Schreibender hatte nicht nur auf diesen Rücksicht zu nehmen, sondern auch in fast noch höherem Maasse auf die, für welche er des Apostels Namen in Anspruch nahm. Er musste den Lesern die Garantie bieten, dass das Gebotene ein Recht habe, in dem Namen des Paulus geboten zu werden; er musste sie versichern, dass seine Worte in den Geleisen des Vorgängers sich bewegten, nach derselben geistigen Norm, in ununterbrochener Continuität. Diesem Bedürfnisse genügt der Verfasser der Pastoralbriefe jedesmal gleich zu Beginn seiner drei Schreiben durch die für den Epigonen äusserst charakteristische Formel ἀπόστολος κατὰ c. Acc. Er ist in der That ein ἀπόστολος κατὰ, ein Apostel nach dem Apostel — secundum et post Paulum! Und wenn etwa gefragt werden sollte, warum er seinem ersten Briefe beide Formeln einfügt, dann aber die paulinische aufgiebt und nur die eigene festhält, so erklären wir uns das genau so, wie Lemme sich das Verhältniss der Entstehung unserer Briefe im Grossen denkt (S. 82). Um sein Eigenthum als paulinisches einzuführen, verbindet er zuerst paulinische Formeln mit den eigenen; durch den Erfolg ermuthigt, bewegt er sich je länger je freier und bringt Eigenes mit eigener Sprache. War er doch sich bewusst, in gleicher Richtung zu laufen wie Paulus! In solchem Bewusstsein glaubt er seine Worte Jenem zuschreiben zu dürfen, dem Apostel eben so sehr zur Ehre, wie diesen zur gewichtigsten Empfehlung. Wie sehr übrigens die Formel ἀπόστολος κατὰ, welche die

Gebundenheit an ein Objectives ausdrückt, zum eigenen Fleisch und Blut des Verfassers gehört, zeigt gerade der Umstand, dass ihm selbst der freie *ἀπόστολος διὰ θελήματος θεοῦ* zum an einen objectiven Befehl gebundenen *ἀπόστολος κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ* (1 Tim. 1, 1) wird. Zuvörderst aber ist ihm Paulus Apostel *κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, was nimmermehr besagen will, sein Apostolat „basire" auf der Verkündigung, nämlich der Verheissung (nur das zweite Moment liegt in *ἐπαγγελία*) der ewigen *ζωή*. Denn die Basis, worauf etwas ruht, würde wohl mit *ἐπί* cum Dat. (vgl. 1 Tim. 4, 10. 6, 17) ausgedrückt werden; *κατά* cum Acc. zeigt stets die Norm an; Paulus ist also Apostel „gemäss der Verheissug des Lebens in Christo". Das Leben in Christo der Welt zu appliciren, das war allerdings der Apostel Aufgabe in erster Linie; wer aber immer Christus als das Leben der Welt den Menschen predigte, der ging *κατὰ τὴν ἐπαγγελίαν ζωῆς* einher. Der christliche Glaube concentrirt sich dem Briefsteller (vgl. 1, 9—11) in dem Bekenntnisse, darin er sich mit Paulus eins wusste: *Χριστὸς ἡ ζωή*, das war allem Irrglauben gegenüber die *κοινὴ πίστις ἐκλεκτῶν θεοῦ* (Tit. 1, 14). Durch das *κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς* ist der zweite Timotheusbrief solidarisch verbunden mit den Eingängen der beiden Seitenbriefe. Wenn wir also auch das *τέκνῳ*, wiewohl es uns als eine Bezeichnung des um 1 Kor. 4, 17 willen in ewiger Jugend Gedachten erscheint, unbeanstandet lassen wollen, so müsste doch ausser *ἔλεος* auch diese in der paulinischen Literatur einzig dastehende zweite nähere Bestimmung zu *ἀπόστολος* mit *κατά* an *διά* angeknüpft gestrichen werden, um etwas erträglich Paulinisches zu gewinnen (vgl. Pastoralbriefe, S. 120. 370). Nur ganz beiläufig wollen wir darauf hinweisen, wie in der Ersetzung des gut paulinischen Wortes *ἀγαπητός* durch das dem Pastoralbriefsteller wenigstens beliebte *γνήσιος* in den späteren Briefen die oben erwähnte Beobachtung wiederkehrt und wie höchst bezeichnend auch hier wieder der jedesmalige Zusatz zu *γνήσιος* ist, bald *ἐν πίστει* (1 Tim. 1, 2), bald gar *κατὰ κοινὴν πίστιν* (Tit. 1, 4).

„Wenn nun Paulus den Brief selbst mit einer Danksagung beginnen will, wie Dank stets das Erste ist, was ihn beim Schreiben seiner Briefe bewegt, so kann er diesen Brief (wie es auch beim Galaterbriefe der Fall war) nicht eröffnen mit einem Danke für die Glaubenstreue des Empfängers; denn an dieser fehlt es ja eben. Das Gefühl des Dankes kann ihn hinsichtlich des Timotheus nur beseelen in der Erinnerung. Er hält den Dank für ihn eben in dem Maasse fest (daher *χάριν ἔχω ὡς*), als er die Erinnerung an ihn festhält (vgl. 1 Thess. 3, 6), die nicht ein einfaches Gedenken väterlicher Liebe ist, sondern ein besorgtes Reflectiren über ihn und seinen Glaubensstand einschliesst (*τὴν περὶ σοῦ*). Seine Gebete, die ihm namentlich dauernd und unablässig die Erinnerung an Timotheus wachrufen, enthalten daher nicht Danksagung, sondern Bitte“ (S. 66). Fürwahr eine sonderbare Danksagung, die nicht Danksagung ist und allerdings so geschraubt sein müsste, wie wirklich, wenngleich aus anderer Ursache, der Text unseres Briefes und nicht minder auch der des Lemme'schen Schriftchens hier geschraubt ist! Dass Paulus, wo es nichts zu danken gab, auch nicht mit einer Danksagung beginnen wollte, zeigt trefflich der angeführte Galaterbrief, wo er ja auch „in der Erinnerung“ an schönere Zeiten hätte danken können; das dort befindliche *θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε κτλ.* fänden wir freilich bei Lemme's Voraussetzungen an unserem Orte für besser angebracht, als dieses verwunderliche *χάριν ἔχω*! Wir halten uns nicht länger hier auf: wie man eine künstliche Situation durch gekünstelte Reden nicht natürlich machen kann, davon überzeuge sich, wer Lust hat, bei Lemme selbst (S. 28 f. 66 f.). Weil wir das Gedrehte und Geschraubte in 2 Tim. 1, 3 ff. nicht verkennen, halten wir es eben für kein Natürliches, sondern für ein schriftstellerisch Nachgemachtes, und zwar mit einer Aengstlichkeit, die zur Pein wird (vgl. Pastoralbriefe, S. 111. 378). Wenn Paulus in Timotheus den gesunkenen Glaubensmuth wieder heben will, warum erinnert er den Mann nicht an die *διωγμοὶ καὶ παθήματα*, die sie zusammen erlitten? warum, wie ein Kind, an Mutter und

Grossmutter, „die vor ihm Christinnen waren und ihn zum Glauben geführt haben“ (S. 67)? Zumal da letzteres sonst Paulus selbst gethan haben soll als des Kindes geistlicher Vater!

Die Erinnerung an die Thränen des Timotheus bei seinem Abschiede von Paulus 1, 4 sollen demselben die Bürgschaft geben, dass er durch neue Beweise dieser Liebe wieder mit Freude erfüllt werden wird! Aber dazwischen lag ja des Jüngers Untreue, und jene Erinnerung könnte in Paulus wohl eine Trauer über den inzwischen eingetretenen Verlust, aber keine Bürgschaft für dessen Wiedergewinn zu Stande bringen. Wenn etwa Paulus selbst um den verlorenen Sohn weinte, so könnte ein Analogon zu jenem Sohne vieler Thränen, der nicht verloren gehen kann, vorliegen, nun aber muss der Vergleich zwischen Vergangenheit und Gegenwart für Paulus ziemlich hoffnungslos ausfallen. Das *πέπεισμαι δὲ ὅτι καὶ ἐν σοί* (1, 5) ist allerdings, wenn es so um Timotheus stand, wie Lemme meint, kein Vertrauensvotum, aber Paulus würde auch schwerlich eine „adhortatio, die von der Hoffnung getragen ist, nicht vergeblich gesprochen zu werden“ (S. 30), in die Form einer unbedingten Gewissheit gekleidet haben.

Erinnert und durch solche Erinnerung milde ermahnt wird nunmehr 1, 6 Timotheus, sein *χάρισμα* wieder anzufachen. Diess *χάρισμα* ist in dem echt paulinischen Sinne „als das im allgemein-christlichen *πνεῦμα* begründete rein religiös zu fassen“ (S. 50). Der Geist, durch dessen Wirkung einzig das *χάρισμα* theilhaftig wird, ist kein Geist der Feigheit, sondern der Kraft, er „bekundet sich also in einer gewaltigen Erhöhung oder eigentlich Erweckung der Energie des inneren Lebens, die als solche zunächst Glaubensenergie ist, die sich aber auch in der Liebe zeigen muss“ (S. 67). Mit Recht würden wir also diese doppelte Erweisung des Einen *πνεῦμα δυνάμεως* auch ausgedrückt erwarten, was aber auch, wenn wir mit Lemme das *καὶ σωφρονισμοῦ* 1, 7 streichen, doch nicht geschieht; es fehlt nämlich neben der Liebe immer noch der Glaube. An beidem hat es ja Timotheus fehlen lassen, „denn wenn er sich des Zeugnisses von Jesu und des Paulus

schämte, so lag der Grund davon, dass er an der Schmach des Uebels, welches er in Gemeinschaft mit dem Apostel in dem von Christo ihm übertragenen Berufe freudig auf sich nehmen sollte, Anstoss nahm, in einem Mangel an Glauben und einem Mangel an Liebe" (S. 67). Weder des Evangeliums noch des für dasselbe gefangenen Apostels soll er sich schämen (1, 8), sondern mit letzterem für ersteres leiden. Im Bewusstsein der im Evangelium liegenden, die Welt überwindenden Lebenskraft, nimmt Paulus als dessen Herold und Apostel freudig die ihm von Gott in der Ausübung seines Berufes verordneten Leiden auf sich (1, 9—11), ohne, wie Timotheus, das leidensscheue Ich über die göttlichen Zwecke und das göttliche Walten zu stellen (1, 12). „In demselben Gotte, der ihm das Evangelium anbefohlen, weiss er auch die Kraft, die im Stande ist, das ihm anvertraute Pfund als bleibendes Eigenthum zu bewahren. Denn sein Amt ist von seiner Persönlichkeit unabtrennlich. Ginge es ihm verloren, so ginge sein Christenthum zu Grunde. Wie sein Christenglaube, ruht seine Amtstreue auf dem ihm innewohnenden heiligen Geiste. Durch diesen wird Gott, dessen ist er gewiss, ihm diess mit seinem Christenglauben eng verbundene und von ihm als christlicher Persönlichkeit unabtrennbare Amtscharisma bewahren" (S. 69. 70). Ein gewisses Schillern der Ausdrücke *χάρισμα* und *παραθήκη*, die bald in diesem, bald in jenem Sinne sollen verstanden werden, ist hier nicht zu verkennen. Den Timotheus, der sich aus der geschilderten Glaubensgewissheit und Leidensfreudigkeit des Apostels stillschweigend für sich das Nöthige herauslesen möge (1, 13. 14), hat freilich weder die Untreue der „Asiaten" in Rom beschämt (1, 15), noch die Treue des Onesiphorus aufgestachelt (1, 16—18). Möge er darum (2, 1) erstarken in dem Gnadenstande des Gläubigen. Freilich wird uns fast fraglich, ob dieser Timotheus überhaupt noch „in dem Gnadenstande" sich befinde. Ansehen müsse sich Timotheus „wie ein auf dem Kriegszuge befindlicher Soldat; wie dieser keine bleibende Stätte habe und sich also auch nicht, wenn er seinem Kriegsherrn gefallen wolle, in Lebensgeschäfte einlassen dürfe, die ihn dauernd an eine Stelle

fesselten, so dürfe auch Timotheus als ein fortwährend auf dem Zuge befindlicher Evangelist sich nicht an einem einzelnen Orte für unentbehrlich halten, indem er sich in Angelegenheiten verwickeln lasse, die ihn an einem einzelnen Orte der Kirche festhielten, sondern er müsse fortwährend zum Weiterziehen bereit sein, dürfe also auch nicht das Verwickeltsein in die besonderen Angelegenheiten der kleinasiatischen Gemeinden als Anlass nehmen, dem Paulus nicht nachzufolgen auf dem Kreuzeswege. Allerdings befand sich ja Timotheus auch in Kleinasien auf dem Kampfplatze; will er aber den Siegespreis im Ringkampfe erhalten, muss er *νομίμως ἀθλεῖν*, darf also auch dem Arbeiten in Kleinasien nicht aus Leidensscheu den Vorzug vor der Reise nach Rom geben, sondern muss die im Amte nothwendigen Berufsleiden auf sich nehmen im Hinblicke auf die Krone des Ueberwinders" (S. 59 f.)! Damit ist allerdings die Stelle 2, 3—7 auf eine im Sinne unseres Verfassers recht glückliche Weise ausgebeutet. Nur schade, dass gerade das, worauf hier alles ankommt, das Locale „keine bleibende Stätte", „dauernd an eine Stelle" u. s. f., auch nicht mit einem einzigen Buchstaben angezeigt ist, diese ganze Beziehung vielmehr dem Texte durchaus fern liegt und ihm erst aufgezwungen werden musste! Wenn Timotheus dazu „auch in Kleinasien auf dem Kampfplatze" ist, so kann er ja dort sich bewähren, und wenn es nicht Sache eines stets auf dem Zuge befindlichen Evangelisten sein soll, sich an einem Orte festhalten zu lassen, dann darf er erst recht nicht nach Rom kommen, denn dort würde er, nach Vorgang des Paulus, für immer festgehalten und vom „Weiterziehen" wäre keine Rede mehr. Der echte Paulus, sollten wir denken, würde sich bezüglich des Evangelisten Timotheus eher in einer Weise geäussert haben, die dem *ἀλλὰ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ οὐ δέδεται* (2, 9) entspräche. Aber er scheint hier der Meinung zu sein, nur wer sich das Märtyrerthum aufsuche, falls es ihn nicht aufsucht, kämpfe *νομίμως*. Wir würden in einem solchen Drängen zum Märtyrerthume eher eine Spur der Einwirkung einer bereits angekränkelten Zeit sehen. Aus der Hand des Auferstandenen, dessen darum

Timotheus stets gedenken soll (2, 8), erhält der Sieger die Krone, in ihm findet der Apostel die Kraft zu leiden, erträgt er freudig alle Trübsale „mit Rücksicht auf diejenigen, die eben durch das Wort Gottes als Bekehrte in persönlicher Beziehung zu ihm stehen. Ihnen ist sein Berufswirken auch in seinem Berufsleiden gewidmet“ (2, 1. 10), so „gleicht sein Tod, der vielleicht durch Vergiessung des Blutes eintreten wird, einer Libation, die der Gottheit dargebracht wird, da er ja im Dienste der Gemeinde stirbt, deren Wohl sein Wirken gilt“ (4, 6); somit ist der Kampf ausgekämpft, nur der Blick auf den Ueberwinderkranz bleibt (4, 7—8), der Kampfrichter wird ihn gerecht sprechen, wie alle die, „welche sich in ihrem Handeln und Verhalten leiten und bestimmen lassen von der unablässigen Richtung auf die Parusie, die als Gegenstand ihrer glühenden Sehnsuchtsliebe ihr Leben treibt“ (S. 72). Die Frage „Wird Timotheus zu ihnen gehören?“ wird nicht ausgesprochen, aber um so wirksamer ihm selbst auf's Gewissen gelegt. Nun ist auch die Einladung um so eindringlicher, sie und persönliche Nachrichten schliessen den Brief (4, 9—21).

Viel gewonnen hätten wir nicht an ihm und unseren Erwartungen an ein Schreiben des Apostels Paulus, den Tod vor Augen, entspricht er in nur geringem Maasse. Der Zweck, dem er dienen soll, den Timotheus zum Kommen zu veranlassen, wird, dessen Unbereitwilligkeit dazu vorausgesetzt, durch den Hinweis auf die den Tod überwindende Kraft des Evangeliums nur wenig gefördert, sofern eben in dieser innerlichen Kraft keineswegs die äussere Aufforderung liegt, jenen aufzusuchen. Unwahrscheinlich aber ist auch diese ganze vorausgesetzte Veranlassung des Briefes. Dass sich Timotheus des Apostels, gar des Evangeliums schämen, dass er leidensscheu und kreuzesflüchtig geworden — der ganze milde, pastorale Ton des Briefes passt nicht dazu. Wie aber ein Verfasser eines erbaulichen Pastoralschreibens unter andern Mahnungen auch die geben konnte *μὴ οὖν ἐπαισχυνθῇς τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν μηδὲ ἐμὲ τὸν δέσμιον αὐτοῦ* 1, 8, das begreifen wir sehr gut, zumal wenn er Röm. 1, 16 vor Augen oder im Sinne

hatte. Schämt sich dort der Apostel des Evangeliums nicht, so soll sich der Apostelschüler des Evangeliums und des Apostels nicht schämen. Daraus aber sofort zu schliessen, dass derselbe wirklich im Begriffe gestanden hätte, aus Scham über beide beiden den Abschied zu geben, geschähe mit gleichem Rechte, wie wenn wir aus 2, 8 den betrübenden Schluss ziehen wollten, Timotheus hätte des Herrn Jesus Christus, der von den Todten auferstanden, ganz und gar vergessen und sei verloren und verkommen.

Indessen kommt es mehr als auf die Situation des Timotheus auf diejenige des Paulus selbst an. Eben diese scheint unserem Verfasser in dem ganz unentstellt gebliebenen Abschnitte 4, 9—21 in einer Weise beschrieben, die keinen Verdacht der Unechtheit aufkommen lassen würde, wenn nicht der Zusammenhang mit dem ganzen Briefe compromittirend gewirkt hätte. In der 4, 16 erwähnten ersten Verhandlung war Paulus allein gestanden. Denn auf sie bezieht sich das *πάντες με ἐγκατέλιπον*, als die positive Kehrseite des negativen *οὐδείς μοι παρεγένετο*. Somit versteht sich das *ἐγκατέλιπον* speciell von der Nichtleistung der Patronatshülfe vor Gericht. Nun lesen wir aber dasselbe Wort kurz vorher in Vs. 10 *Δημᾶς γάρ με ἐγκατέλιπεν* und es wird erst noch die Frage sein, ob dieses *ἐγκατέλιπεν* des „fahnenflüchtigen" (S. 11) Demas wirklich von jenem „völlig verschieden" (S. 12) sei. Todesfreudig hat Paulus, die *βασιλεία τοῦ κυρίου ἡ ἐπουράνιος* vor Augen, auf jedes *τὸν νῦν αἰῶνα ἀγαπᾶν* verzichtet, nur als Märtyrer Jesu den *στέφανον τῆς δικαιοσύνης* zu erlangen lag ihm noch ob: wie konnte ihm da ein Demas, welcher der Eventualität, vor Gericht erscheinen zu müssen, durch Entweichen zuvorgekommen war, in einem anderen Lichte erscheinen als dem des zweideutigen, wie anders denn als ein *τὸν νῦν αἰῶνα ἀγαπήσας*! Um nicht Patronus sein zu müssen oder durch Weigern des Patronats sich den Vorwurf des sittlichen Verlassens im Sinne von Vs. 16 zuzuziehen, hat sich der Schlaue bei Zeiten geräuschlos verzogen, er hat durch ein unschuldig scheinendes äusseres Verlassen das wirklich vor-

handene innere Verlassen sich selbst und Andern anständig verdeckt, aber der Apostel durchschaut ihn und enthüllt mit τὸν νῦν αἰῶνα ἀγαπήσας das geheimste Motiv seines ἐγκαταλείπειν, das somit dem der πάντες moralisch gleichzusetzen ist. Freilich ist der Paulus unseres Briefes gutmüthiger als der der Korintherbriefe, sofern er ja für dieses feige Imstichelassen seiner Person alsbald fürsprechend mit μὴ αὐτοῖς λογισθείη eintritt und die Feigen ohne jegliche Beschränkung ἀδελφοί Vs. 21 nennt. Das zu πάντες με ἐγκατέλιπον gegensätzliche ὁ δὲ κύριός μοι παρέστη Vs. 17 zeigt, wie Paulus über das Gebahren der πάντες urtheilen musste. Weil er selbst mit seinem Bekennen a parte Jesu war, ist dieser a parte Pauli, somit war, wer nicht a parte Pauli, auch nicht a parte Jesu. War aber Demas nicht besser und nicht schlechter als die πάντες, warum wird er genannt, dagegen von den πάντες kein Einziger, und warum werden diese der gewiss als wirksam gedachten Fürbitte theilhaftig, aber nicht Jener? Nun, das ἐπορεύθη εἰς Θεσσαλονίκην giebt darüber Auskunft. Der Name des nach Thessalonich Entschwundenen wird schonungslos an den Pranger gestellt, bezüglich der in Rom als Gemeindeglieder Verbliebenen erinnert sich der Briefsteller des Spruches nomina sunt odiosa, denn ihre Reputation soll nicht angetastet werden: μὴ αὐτοῖς λογισθείη! Hier freilich bewegt sich Lemme auf sonderbar gewundenen Pfaden, die nirgends zum Ziele führen: „Ein römischer Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts, in dessen Kopfe die Episkopatsidee heranreifte, hätte der römischen Christengemeinde nicht das Gegentheil der Verherrlichung 2 Tim. 4, 16 geboten!“ (S. 18.) Gleichwohl will unser Kritiker selbst wenigstens die Ehre der Vs. 21 Genannten durch die Annahme retten, als „jedenfalls ärmere Glieder der Gemeinde, die nichts zu verlieren hatten“, seien sie gar nicht im Stande gewesen, Patronatsdienste zu leisten (S. 12). Sonach wären die πάντες mit Ausschluss der Vs. 21 Genannten zu verstehen von den „angesehneren Gliedern der römischen Gemeinde, die etwas vor Gericht hätten gelten können“ (S. 18), deren Namen uns somit sämmtlich unbekannt blieben.

Aber mag nun unser Abschnitt echt oder unecht sein, die Grüssenden an Timotheus Vs. 21 werden in jedem Falle nicht gerade als die Unangesehensten der Gemeinde zu denken und Linus wird jedenfalls als der in der Tradition der römischen Gemeinde eine Rolle Spielende vorzustellen sein. Wenn nun Lemme meint, gerade diesen hätte ein Späterer „unmöglich der Reihe der Grüssenden einordnen dürfen" im Hinblick auf Vs. 16, so schreibt er einfach seine Reflexion dem Briefsteller zu, der an eine solche entfernt nicht dachte. Wir heutige Kritiker reflectiren etwa von Vs. 16 auf Vs. 21, aber der Schreiber von Vs. 21 wollte gewiss nicht die Namen Vs. 21 unter das Gericht von Vs. 16 stellen. Die Verse stehen in zwei verschiedenen Absätzen, die ganz Verschiedenes behandeln; so wenig, als heute Tausende von Lesern unseres Abschnittes jene erst aufzusuchende, nicht an die Hand gegebene, Reflexion machen, hat sie von Anfang an der Schreiber gemacht. Nicht um ihre Ehre anzutasten, sondern weil er es für ehrenvoll hielt, in einem Briefe des Apostels namentlich genannt zu werden, hat er die Grüssenden namentlich aufgeführt. Will man aber einmal Stellen, die ausser Beziehung zu einander stehen, nachträglich in solche Beziehung setzen, so muss man auch den Lukas, der Vs. 11 ausdrücklich als *μόνος μετ' ἐμοῦ* aufgeführt wurde, unter die Anklage des Vs. 16 stellen. In der That sehen wir Lemme wie für die Namen Vs. 21, so auch für ihn eine Ehrenrettung ersinnen. Als Mitgefangener nämlich kann Lukas nicht Patronus sein (S. 12). Aber zeugen für Jesus im Sinne von Vs. 17 *ἵνα τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ* hätte auch der gefangene Lukas können. Wir fassen aber überhaupt des Lukas Lage anders auf: nicht als Gefangener, sondern als freier und freiwilliger Begleiter ist er dem Apostel von Caesarea nach Rom gefolgt und erscheint daher an unserer Stelle in gleicher Situation wie die anderen Genannten; die Möglichkeit, dass auch von ihm, wie von Titus zuvor ein *ἐπορεύθη*, oder wie von Tychicus nachher ein *ἀπέστειλα αὐτὸν* ausgesagt werden könnte, liegt im ganzen Zusammenhange der Umgebung von Vs. 11. So gewiss nun das *μόνος*

dem Lukas im Sinne des Briefstellers zur hohen Ehre dienen soll, so gewiss hat er nicht daran gedacht, ihn unter die Verdammniss von Vs. 16 zu bringen. Dass aber gerade Lukas es ist, der μόνος bei Paulus weilt, war durch die Tradition gegeben. So sehr ist er als Schatten des Paulus dem Gedächtnisse der ersten Christenheit durch Apostelgeschichte und paulinische Briefe eingeprägt, dass er selbst hier, wo offenbar die Tendenz vorliegt, den Apostel so verlassen als möglich hinzustellen, nicht von ihm loskommen kann.

Die soeben formulirte Tendenz ist doch wohl klar zu Tage liegend. Und zwar scheint es, als ob Paulus selbst seine Vereinsamung mit herbeiführe. Wie er den Tychicus abgesandt hat, so ist zum Voraus wahrscheinlich, dass das ἐπορεύθη des Crescens und des Titus Vs. 10 auf sein Geheiss geschah. Zwar Lemme glaubt, die unmittelbare Anreihung ihrer Abreise an die des Demas deute an, dass dieselbe dem Apostel unerwünscht gekommen wäre, „indem ihnen die Liebe zur Thätigkeit im Dienste am Worte den Anlass geboten hätte, der Liebe zum Apostel nicht allzu treu zu bleiben“ (S. 24), d. h. er beschuldigt sie der „Leidensscheu und Kreuzesflucht“. Aber offenbar ist nur das ἐπορεύθη, nicht auch das με ἐγκατέλιπεν mit auf Crescens und Titus zu beziehen; auch weist das Ziel ihrer Reise, Galatien (denn so, nicht Gallien, ist zu lesen) und Dalmatien (Röm. 15, 19), auf das Missionsgebiet des Paulus und stellt jene als missi apostolici hin.

Wenn nun solcherweise der Apostel in der allerkritischsten Lage seines Lebens, gefangen und auf Leben und Tod verklagt, einer ἀπολογία entgegensehend, sich selbst der Hülfe seiner Freunde als Patrone beraubt, wenn ihm selbst die bitterste Erfahrung nicht erspart wird, dass ein Demas lieber mit heiler Haut in Thessalonich Handel treibt, als mit Lust und Liebe zur Sache Leiden und Martyrium erwartet, wenn er dann in der Apologie wirklich so sehr allein ist, dass πάντες ihn verlassen haben und nun dem allem gegenüber das ὁ δὲ κύριός μοι παρέστη κτλ. Vs. 17 um so gewichtiger wird: so ist das in der That eine dermassen effectvolle Situation, dass

uns auch von dieser Seite der Verdacht einer Fiction nahe tritt, die eben um des Effectes willen nicht allein die Wirklichkeit, sondern schon die Wahrscheinlichkeit ausser Augen setzt. Derselbe Paulus, der nach Timotheus und Markus verlangt (Vs. 9. 11), um nicht einsam zu sein, hat zuvor sich selbst in diese Einsamkeit versetzt, die Erprobten fortgeschickt, um von den unerprobten *πάντες* verlassen zu werden, die ihn richtig auch ohne Ausnahme im Stiche lassen, vielleicht selbst Lukas. So unwahrscheinlich das alles ist, um so näher lag es einem Schriftsteller, der idealisirend das *ὁ δὲ κύριός μοι παρέστη* dadurch in vollem Glanze erstrahlen lassen wollte, dass er alles andere Licht zuvor gänzlich untergehen und erlöschen liess.

In diese erste *ἀπολογία* zieht nun Lemme auch noch die Notiz über Alexander Vs. 14. 15 herein. Er findet es nämlich „wahrscheinlich", die Worte *ἐν τῇ πρώτῃ μου ἀπολογίᾳ* mit *τοῖς ἡμετέροις λόγοις* zu verbinden (S. 12), wofür er vergeblich Anhänger werben wird. Vielleicht aber hat auch für Andere noch Hofmann bewiesen, dass dem Sinne nach Vs. 15 sich auf dieselbe Sachlage beziehe, in die wir durch Vs. 16 versetzt werden. Freilich sonderbar, dass wir diese „Versetzung" erst hinterher erfahren! Der Briefsteller hat sich eine gar nicht zu rechtfertigende Nachlässigkeit zu schulden kommen lassen, wenn er das schon Vs. 15 oder gar Vs. 14 dem Sinne nach vorausgesetzte, lediglich mit nichts angedeutete, *ἐν τῇ πρώτῃ μου ἀπολογίᾳ* erst Vs. 16 nachbringt. Vielmehr zwingt uns gerade das jetzt erst eintretende *ἐν τῇ πρώτῃ μου ἀπολογίᾳ* einen Wechsel der Scenerie anzunehmen, also das in Vs. 14. 15 Erzählte vorher und anderswohin zu setzen als das Nachfolgende. Somit sind wir nicht der Ansicht Lemme's (S. 13), der Erzkünstler Alexander, den er übrigens richtig als identisch mit dem Juden Alexander zu Ephesus (Apg. 19, 33) auffasst, habe dem Paulus beim Kaiser durch Anschwärzen viel geschadet, er hauptsächlich sei im Verhöre Vs. 16 des Apostels Widerpart gewesen, der durch die „Schlagfertigkeit" seiner Zunge, „der Paulus den Timotheus kaum für gewachsen zu

halten scheint", einen ungünstigen Ausgang herbeiführte. Bereits zu Ephesus habe er als χαλκεύς mit dem ἀργυροκόπος Demetrius „im Interesse des eigenen Gewerbes" gegen Paulus agitirt, προβαλόντων ἰῶν Ἰουδαίων. Ganz dieselbe Rolle nehme er jetzt in Rom wieder auf: auf Antrieb der Juden erhebt er wider den alten Gegner seine Anklagen, „die sich jedenfalls auf die erfolgreiche Bekämpfung der Heidengötter bezogen haben". Sofort benützt Lemme diese sehr gewagte Combination zu der noch kühneren These: „ja der Grund, dass uns Lukas überhaupt von diesem Juden etwas berichtet, kann nur in dieser später von ihm in Rom gespielten Rolle seinen Grund haben: weit entfernt also, dass 2 Tim. 4, 14. 15 als aus Apg. 19, 33. 34 hervorgegangen gedacht werden könnte (vgl. Pastoralbriefe, S. 256), liesse sich eher umgekehrt vermuthen, dass Lukas nur durch 2 Tim. 4, 14. 15 veranlasst wäre, etwas über jenen Juden zu berichten" (S. 14)! So sehr wahrscheinlich das sein mag, ganz gewiss ist doch nur das Gegentheil, weil das ὃν καὶ σὺ φυλάσσου Vs. 15, verglichen mit ἄγε μετὰ σεαυτοῦ Vs. 11 und φέρε Vs. 13 mit dem Vorangehenden, nicht mit dem Nachfolgenden, zusammenhängen muss. In der Nähe des Timotheus ist somit Alexander zu suchen, Timotheus aber wird, trotz Lemme's gegentheiliger Versicherung, in Ephesus vorausgesetzt sein. Dann liegt darin schon ein Fingerzeig, für den hier erwähnten Alexander an Apg. 19, 33 zu denken. Hätte der Bericht der Apostelgeschichte den Lesern dieses Buches zu verstehen geben wollen, der Alexander Apg. 19, 33 sei der aus 2 Tim. 4, 14. 15 Bekannte, so durfte das von so vielen Trägern des gleichen Namens unterscheidende Charakteristicum ὁ χαλκεύς nicht fehlen. War er aber Berufscollege des Heiden Demetrius, so staunen wir billig über die unerhört grossartige religiöse Unbefangenheit, womit hier Alexander „im Interesse des eigenen Gewerbes" Hand in Hand mit dem Heiden Demetrius wider Paulus, als den Zerstörer des auch für den jüdischen Erzkünstler Alexander so einträglichen Handels mit Dianentempelchen, loszieht. Als Jude sollte er mit solchen heidnischen

Dingen nicht handeln, aber der Schmied ist über den Juden Meister und spricht sein „non olet“ über das aus solchem Handel gelöste Geld! Mit derselben wunderbaren religiösen Indifferenz verklagt derselbe Jude später in Rom denselben Christen wegen Bekämpfung der Heidengötter, wohl wieder „im Interesse des Gewerbes“ und auf Drängen der den Christen hassenden Juden, die dem Verhassten bei Heiden doch nur mit Klage wegen Götzenbekämpfung beikommen können. Würden aber die Heiden die Klage aus solchem Munde, gegen welchen sie mit gleichem Rechte ebenfalls erhoben werden könnte, annehmen? Mag man, wo Handelsinteresse und persönlicher Hass in's Spiel kommen, dem Juden noch so viel zutrauen, dass ein Jude mit Götzenbildern handelt, für eine Diana Tumulte inscenirt, einen Menschen, ob auch Christen, auf Götterbekämpfung peinlich verklagt, auf die Gefahr hin, wegen gleichen Verbrechens alsbald festgenommen zu werden, das Alles geht vorerst über den Höhepunkt dessen, was bei uns wahrscheinliche Annahme heisst. Wenn zu Ephesus die Juden einen von ihren Leuten vorschieben, so sollte der am wenigsten die Parole *μεγάλη ἡ Ἄρτεμις Ἐφεσίων* ausgeben, sondern nach gemachten Erfahrungen mochte sie die unliebsame Vorausahnung überkommen, dass auch diesmal wieder die Erregung der Massen ihr seit Jahrtausenden stehend und populär gewordenes Endziel finden werde; darum wollte Alexander den Verdacht, als ginge der Anlass zu der Bewegung von den Juden aus, entkräften. Gerade weil eine wider Götzendienst gerichtete Verkündigung den Anlass gab, lag der Verdacht gegen Juden sehr nahe, besonders so lange man heidnischer Seits zwischen Christen und Juden noch nicht schied. Auch kam damals Alexander nicht zu Worte, ohne Dazwischentreten des „Kanzlers“ wäre es ohne Zweifel zur Judenhetze gekommen. Somit ist es geradezu unmöglich, dass 2 Tim. 4, 14. 15 Veranlassung zur Bildung von Apg. 19, 33 gegeben hätte. Um so leichter ist das Gegentheil darzuthun.

Der gegen Paulus gerichtet gewesene Tumult zu Ephesus ist in der Erinnerung haften geblieben; darin spielte Alexander

eine Rolle. Missverständlicher Weise konnte er desshalb ein Gegner des Apostels zu sein scheinen. War ein Goldschmied Anführer, waren überhaupt Schmiede zunächst betheiligt, so mochte auch Alexander leichtlich als Schmied genommen werden. Der Schreiber eines nach Ephesus gerichteten Briefes will einen Widerpart des Apostels Paulus namentlich bezeichnen, vor dem er den Timotheus warnen könnte! Unwillkürlich bot sich ihm jene Erinnerung; mochte er nun Alexander und Demetrius verwechseln, wofür das *χαλκεύς* sprechen könnte, oder wollte er den Demetrius als Heiden nicht gebrauchen: er griff den Namen Alexander auf und machte aus dem vermeintlichen jüdischen einen christlich-häretischen Gegner des Apostels. Und an dem Orte, woher er genommen ist, ist er ohne Zweifel auch zu suchen: in Ephesus. Freilich ist, was sich aus der Entlehnung eines beliebigen Namens aus vorhandenem Material erklärt, alles Weitere höchst unklar. Wir wissen nicht, ob das *πολλά μοι κακὰ ἐνεδείξατο* und das *λίαν γὰρ ἀντέστη τοῖς ἡμετέροις λόγοις* auf jene Scene in Ephesus geht, oder auf sonst irgend ein heftiges Zusammentreffen Beider hier oder dort; auch das *ὃν καὶ σὺ φυλάσσου* hängt etwas in der Luft. Denn ist Alexander in Rom, so erscheint die Warnung für den dahin bestellten Timotheus überflüssig vorgreiflich; ist er in Ephesus, so warnt auffälliger Weise der Abwesende den Anwesenden vor einem Anwesenden; ist er aber endlich, nach Lemme, von Rom in seine Heimath zurückgekehrt, die unbestimmt in Kleinasien überhaupt zu suchen sei, so wird der zum eiligen Kommen ermahnte Timotheus kaum Zeit finden, ihn aufzuspüren; oder, da er ja das gerade nicht soll, so findet vielmehr gar keine Berührung statt, und die Warnung ist gegenstandslos. Die Fiction verräth sich eben überall selbst durch die Unsicherheit ihres Bodens.

In der vorausgesetzten Anwesenheit des Häretikers Alexander zu Ephesus erblicken wir ein weiteres Zeichen des zur Zeit der Abfassung der Pastoralbriefe in Kleinasien eingetretenen Umschwunges zu Ungunsten des Paulinismus, wie auch der Satz 1, 15 *πάντες οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ ἀπεστράφησάν με* als eine

Erfüllung des Apg. 20, 29. 30 vorliegenden vaticinium ex eventu zu betrachten ist. Lemme freilich versichert, die asiatischen Gemeinden seien in unserem Briefe als unzweifelhaft und gut paulinisch zu denken (S. 15) und will unter jenen πάντες οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ „Asiaten, die gegenwärtig in Asien weilen mögen, aber sich längere oder kürzere Zeit in Rom aufgehalten haben", verstehen. Von Paulus haben sie sich abgewendet, weil sie sich seiner Bande schämten, denn die jüdische Argumentation von der Gottverworfenheit der Leiden hat auf sie eingewirkt. Allein für die 1, 15 Genannten ein Motiv aus der einem ganz anderen Zusammenhange angehörigen Stelle 1, 8 herbeizuholen, fehlt jede Berechtigung, und wo möglich noch haltloser erscheint es, wenn Lemme aus jenem οἶδας und anderen, schon oben besprochenen Andeutungen schliesst, Timotheus, welcher leidensscheu und sich der Bande des Apostels schämend nach Rom zu kommen zögere, habe in solcher Stimmung es unterlassen, jenen Weichenden so entgegenzutreten, wie er es hätte thun sollen (S. 15). Zudem wird uns nicht klar, wo und zu welchem Zwecke dieses Entgegentreten hätte geschehen sollen. In Rom, wo Jene sich von Paulus zurückzogen, war Timotheus nicht, wesshalb auch das οἶδας τοῦτο an sich schon auffällt; nach der Rückkehr der Abgefallenen aber war ein Entgegentreten höchst zwecklos und eine Rundreise des Timotheus in Kleinasien, lediglich um Jenen Strafpredigten zu halten, sehr überflüssig. Es wäre kleinlich vom Apostel gewesen, sich eine solche Genugthuung für das fait accompli eines nicht wieder gut zu machenden feigen Verlassens zu verschaffen. In die Worte οἶδας τοῦτο hat der Briefsteller ebenso wenig hineinlegen, als der Empfänger des Briefes daraus zwischen den Zeilen für sich herauslesen können, was Lemme darin findet: „eine schwerwiegende Anklage auf eine Mitwissenschaft, die in der Gleichstimmung des religiösen Lebens ihren Grund hat: so steht es mit Timotheus, dass er das weiss, aber nicht die Glaubensstärke hat, derartiges zu bewältigen, obgleich jene Leute mit ihrem Glauben und Handeln unter seiner geistigen Pflege stehen, die er selbst für

so wichtig erachtet, dass sie ihn vom Apostel fern hält!“ (S. 15 f.) Die nachgehende Beschränkung des πάντες in ὧν ἐστιν Φύγελος καὶ Ἑρμογένης sehen wir daher nicht in dem Gedanken an sämmtliche Asiaten, die in Rom gewesen sind, von Paulus sich zurückzogen und nun wieder irgendwo in Kleinasien sich befinden, sondern sie erklärt sich von selbst, wenn wir die Gegenwart des Briefstellers ihren Schatten werfen lassen in die Gegenwart des angenommenen Verfassers, die dem wirklichen Vergangenheit ist. Anachronistisch ist das πάντες οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ aus der Zeit des wirklichen in die des angenommenen Briefschreibers versetzt, sofort aber durch ὧν ἐστιν Φύγελος καὶ Ἑρμογένης rectificirt worden. Von dem, was zur Zeit des wirklichen Briefstellers Thatsache war, werden wenigstens die Anfänge in die Zeit des angenommenen versetzt, einer zu starken Wirkung des nur a parte potiore zu verstehenden πάντες aber durch sofortige Erwähnung des getreuen Onesiphorus vorgebeugt. Aus demselben Anachronismus erklärt es sich ja auch, wenn die Irrlehrer bald als gegenwärtig, bald als zukünftig gedacht erscheinen.

Wir sehen uns mithin bis hierher keineswegs „so lebendig in die damalige Lage des Apostels versetzt“, dass uns die persönlichen Nachrichten für einen Späteren schlechthin unerfindlich erscheinen sollten. Auch die Menge sonst unbekannter Namen, die zu Gunsten des Briefes geltend gemacht wird, kann uns nicht imponiren. Sehr viele sind aus dem bereits zur Verfügung stehenden Materiale der seitherigen christlichen Literatur entlehnt, manche gab die Tradition der ältesten Christengemeinde zu Rom an die Hand, endlich lassen sich auch Namen erfinden. Je persönlicher ein Brief ist, um so mehr liebt er mit benannten Grössen zu rechnen und hat sonsther überkommene unbenannte Grössen in benannte zu wandeln ein dringendes Bedürfniss. Also giebt unser Brief der Apg. 16, 1 noch namenlosen Mutter einen Namen, welcher freilich für eine geborene Jüdin unerhört ist. Aber Namen lassen sich auch bilden nach Analogie, wie Onesiphorus nach Onesimus, oder als allegorische Andeutungen von Eigenschaften

oder irgend eines sonstigen Charakteristicums, wie Phygelos, Hermogenes, vielleicht auch Hymenäus. Im Ganzen möchten wir auf Namen weder für noch gegen eine Ansicht ein sonderliches Gewicht legen.

Einen erwünschten Anknüpfungspunkt an das uns sonst bekannte Leben des Apostels findet Lemme in dem vielberühmten Bücherranzen 4, 13. Auf der letzten Reise von Korinth nach Jerusalem hat ihn Paulus in Troas bei Karpus liegen lassen, in Cäsarea konnte er seiner, resp. der Bücher darin, entrathen, denn die Gefangenschaft daselbst habe Paulus — zwei Jahre hindurch? fragen wir zwischen hinein — stets nur als eine bald zu Ende gehende angesehen, nicht aber zu Rom, wo unser Brief im Sommer 62 entstanden ist. „Sollten die Bücher ihm überhaupt noch irgendwie nutzbar werden, dann jetzt, wo er eine wesentliche Unveränderlichkeit seiner Lage vor Augen hatte, welche die Aussicht auf eine fortgehende Wirksamkeit nicht verschloss“ (S. 19). Besonders die Membranen, heilige Schriften, waren ihm „in seinen Beziehungen zu römischen Juden und Judenchristen“ nothwendig. Wir sollen uns also etwa die Situation folgender Weise vorstellen: Der auf baldigen Märtyrertod gefasste Apostel der Heiden gedenkt die letzten Tage seines Lebens auf Disputationen mit Juden und Judenchristen zu verwenden, dazu bedarf der schriftgelehrte Ex-Pharisäer der bisher nicht entbehrten Bücher, insonderheit des heiligen Schriftcodex, um die Beweisstellen „schwarz auf weiss“ den Augen der Gegner vorhalten oder auch solche, die er selbst nicht im Kopfe hatte, aufsuchen und nachschlagen zu können; diesen Codex muss er weither sich zusenden lassen, als ob ein solcher in der judenreichen Hauptstadt der Welt nicht zu haben gewesen wäre! Und bis das Bestellte kam, konnten Monate vergehen; der Besteller aber stand in articulo mortis; vgl. 4, 6 *ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν* und Vs. 8 *λοιπὸν ἀπόκειταί μου ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος*. Der mit solchen Worten sich in die letzten Tage des Apostels Hineinversetzende war freilich für seine Person nicht in articulo

mortis, und ihm konnte es darum, aus der angenommenen Rolle unwillkürlich herausfallend, begegnen, den auf's Leben Verzicht leistenden Apostel auch wieder schreiben zu lassen. *Μάρκον ἀναλαβὼν ἄγε μετὰ σεαυτοῦ· ἔστιν γάρ μοι εὔχρηστος εἰς διακονίαν* (4, 11). Er konnte, als zur gewöhnlichen Schablone des Briefes gehörig, den Paulus an Timotheus die Aufforderung richten und wiederholen lassen: *σπούδασον ἐλθεῖν ταχέως* (4, 9), *σπούδασον ἐλθεῖν πρὸ χειμῶνος* (4, 21). Schnell soll Timotheus kommen, doch erst vor Winter, um den Winter mit Paulus zu verbringen. Aber die Frage ist, ob Paulus noch einen Winter zu leben hat, ob ihn Timotheus überhaupt noch unter den Lebenden antrifft, und weiterhin ist die Frage, was er bei ihm soll. Um so begreiflicher aber ist es, dass eine Fiction den wirklichen Ernst der vorausgesetzten Lage zeitweise ausser Auge lässt und dem Vereinsamten für die Flucht Vieler einigen Ersatz in Aussicht stellt (daher das *γὰρ* Vs. 10). Ebenso natürlich, wenn der anwesende Lukas den abwesenden Markus ruft; und wenn der, vielleicht nach einer alten Tradition bereits als verstorben gedachte Aristarchus, sonst der Dritte im Bunde (vgl. Kol. 4, 10. 14. Philem. 24), hier fehlt, so wird diese Incongruenz durch die Erwähnung des Demas ausgeglichen. Was aber die Schwierigkeit bezüglich des 4, 20 erwähnten Trophimus betrifft, der in Milet krank zurückgelassen worden sei, während er vielmehr nach Apg. 21, 29 den Apostel auf seiner letzten Reise nach Jerusalem bis dahin begleitet hatte, so beseitigt sie Lemme dadurch, dass er *ἀπέλιπον* als 3. Pers. Plur. fasst und auf die Leute des Onesiphorus bezieht (S. 20), welche von Rom über Korinth und Milet nach Ephesus zurückkehrend den Erkrankten in Milet zurückliessen. Aber, abgesehen davon, dass das neue Subject deutlicher sollte bezeichnet sein, würden doch natürlicher Weise des Onesiphorus Leute dem in Ephesus oder doch in der Umgegend weilenden Timotheus mündlich oder schriftlich berichtet haben, was ihnen auf der langen Reise Merkwürdiges begegnete; nicht aber sollte aus weiter Ferne der Apostel ihm schreiben, was er aus nächster Nähe eher und

genauer erfahren musste. Und woher wusste es Paulus? Wenn Timotheus von Ephesus aus dem Paulus in Rom schriebe, was den Leuten des Onesiphorus auf ihrer Reise von Rom nach Ephesus begegnete, so wäre das gerade in demselben Maasse verständlich, als nun das Gegentheil unnatürlich ist. Es wird dabei bleiben, dass hier alles auf eine Reiseroute des Apostels selbst deutet und dass an die Situation Apg. 20, 3—5. 15—17 gedacht ist. Der Verfasser unserer Briefe hat nämlich eine Vorstellung von den letzten Schicksalen seines Helden, in welcher die Zeit zwischen dessen letzter Jerusalemsfahrt und der Gefangenschaft in Rom bedeutend verkürzt erscheint, darum lässt er ihn als Neues melden, was thatsächlich ein Altes und Bekanntes sein musste. Im Uebrigen zeigt sich hier auf's Neue, dass der Pastoralbriefsteller das Leben des Paulus gerade so kannte wie wir, nämlich nur aus der betreffenden Literatur.

Wenn also Lemme in unserem Briefe „zahlreiche Anknüpfungen an die Nachrichten aus der Gefangenschaft in Cäsarea" findet (S. 21), so ist das für die Echtheitsfrage Bedenkliche eben diess, dass nur an Nachrichten aus derselben, aber nie an sie selbst angeknüpft wird. Von Cäsarea weiss unser Brief nur, was wir auch ohne ihn aus den Gefangenschaftsbriefen des Apostels wissen, wenn sie dort geschrieben sind. Den von Paulus angeblich „tief empfundenen Contrast der römischen Gefangenschaft von jener in Cäsarea" (S. 22) erschliesst Lemme aus dem grossen Kreise von Freunden und Genossen, den wir aus jenen Briefen als bei Paulus anwesend kennen. In Rom dagegen „drohte der Ernst des Todesurtheils die Gesinnungs- und Leidensgenossen in das gleiche Geschick zu verflechten". Zwar war die Haft eine freiere (Apg. 28, 30), aber auch von vorn herein aussichtslose. Darum seien Viele scheu geworden und der gefährlichen Lage entronnen. Von Demas mag das in dem oben dargelegten Sinne gelten, aber nicht, wie wir zeigten, von Crescens und von Titus. Und im Hinblicke auf die aus der römischen Gefangenschaft wirklich oder angeblich geschriebenen Briefe, auf die vielen als anwesend genannten Freunde unseres Briefes, auf

den in Einladungen und Entsendungen und in Aufträgen sich in ihm offenbarenden lebhaften Verkehr will uns der Unterschied beider Gefangenschaften nicht gerade deutlich zu Bewusstsein kommen. Das einzig wirklich wahrnehmbare Unterscheidungsmoment scheint uns darin zu bestehen, dass sich der Process zu Ende neigt, was er ja naturgemäss einmal thun musste. Viel näher als der Gedanke an eine bedrängte Lage des Apostels läge wohl das Bedenken über den vorausgesetzten freien Verkehr eines fast zum Tode Verurtheilten.

Zum Voraus wird man geneigt sein, aus naheliegenden Gründen den Timotheus in Ephesus befindlich, dahin also unsern Brief gerichtet zu denken. Aber gerade, dass der Briefempfänger „ganz sicher nicht in Ephesus" gedacht werden könne, hat für Lemme Spitta „richtig bewiesen". Wenn aber die einzige Stelle 4, 12 gegen Ephesus zu sprechen scheint, so gewiss ebenso sehr die zwei Stellen 1, 18. 4, 13 für Ephesus. Jenes εἰς Ἔφεσον 4, 12 passt aber in einen dorthin gerichteten Brief geradeso gut als das ἐν Ἐφέσῳ 1 Kor. 15, 32. 16, 8 in einen von Ephesus datirten. Und wo ist Timotheus, wenn er in Ephesus nicht ist? Lemme stellt ihn mitten in einer Reisethätigkeit begriffen vor, die ihn in den paulinischen Gemeinden umherführt und während welcher er bei gelegentlicher Berührung von Ephesus die Aufträge 4, 13. 19 erledigen soll. Aber wusste Paulus in Rom von dieser Visitationsreise in Kleinasien? und wohin sollte er denn bei dem steten Wechsel des Aufenthaltes des Reisenden den Brief richten? doch wohl nach dem gewöhnlichen Wohnorte desselben, d. h. Ephesus. Denn auch nach Lemme hatte Timotheus die Absicht, diese Stadt zum Mittelpunkte seiner Thätigkeit zu machen. Aber durch ein sehr drastisches Mittel giebt ihm Paulus zu verstehen, dass er besser thue, das zu lassen. Er setzt ihm nämlich einfach einen Nachfolger und thut ihm auf diese Weise seine Absetzung kund. Aus der Notiz Τυχικὸν ἀπέστειλα εἰς Ἔφεσον 4, 12 wird sich Timotheus herauslesen, sein Wirken sei in Ephesus für die nächste Zukunft nicht nothwendig, er möge daher „diesen im Dienste

des Apostels und des Evangeliums nicht nöthigen Aufenthalt so kurz wie möglich sein lassen" (S. 27) und nach Rom eilen. Freilich muss „im Dienste des Evangeliums" die Anwesenheit eines apostolischen Legaten zu Ephesus nothwendig gewesen sein, denn Paulus schickt ja den Tychicus. Und im Dienste des Apostels war Timotheus nicht nothwendig, denn Tychicus war ja bei ihm nebst Lukas. Die Nothwendigkeit, dass Timotheus und Tychicus ihre „Dienste" tauschen, ist schwer einzusehen. Der Nahe soll in die Ferne, damit der Ferne in des Apostels Nähe komme, bis aber Tychicus nach Ephesus gekommen und Timotheus in Rom angelangt ist, entbehrt der Briefsteller alle beide. Warum kann Tychicus, der treu ausgeharrt hat und bereits beim Apostel ist, nicht dort bleiben, und Timotheus, der bereits bei oder in Ephesus sich befindet, in dieser Stadt? Der Apostel scheint gerade den Timotheus bei sich haben zu wollen. Und warum? Paulus gedenkt ihm durch Sendung des Tychicus allen ehrenhaften Vorwand, noch länger zu säumen, abzuschneiden. Die „entschiedene Abneigung", nach Rom zu kommen, war nämlich bei Timotheus nicht etwa in seiner Amtsthätigkeit, die er nicht zu unterbrechen wünschte, begründet, vielmehr „die Amtsthätigkeit hätte ihn schon losgelassen, wenn ihn nicht eine tieferliegende Ursache ferngehalten hätte", Leidensscheu und Kreuzesflucht!

Angelangt an diesem Ende, stehen wir sonach wieder am Anfange des Circulus vitiosus, darin sich unser Verfasser bewegt, und könnten auch mit der Widerlegung wieder von vorn anfangen.

III.

Die Doppelübersetzungen im lateinischen Texte des cod. Boernerianus der Paulinischen Briefe.

(Zweite Abtheilung.)

Von

Dr. Hermann Rönsch in Lobenstein.

Bisher waren die vier ersten Briefe des Paulus hinsichtlich ihrer Doppelübersetzungen im cod. Boernerianus von uns der Betrachtung unterzogen worden. Wir wenden uns jetzt zu den neun übrigen Briefen. Auch da finden sich theils im Texte selbst, theils neben oder über demselben viele Bemerkungen von erster Hand, welche einen sehr verschiedenartigen Inhalt haben. Zunächst giebt es solche, die einen integrirenden Bestandtheil des Textes insofern bilden, als sie eine zweite Uebertragung andeuten. So steht über 1 Thess. 2, 4: *πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον* die Version: ut crederetur nobis *vel infinitiuus* euangelium, als Hinweis darauf, dass *πιστευθῆναι* auch durch credi übersetzt werden könne. Ebenda 3, 2 heisst es: ad confirmandos *vel infinitiuus* [= confirmare] vel ut confirmet vos et exhortandos *vel infinitivus* [= exhortari], als Wiedergabe von *εἰς τὸ στηρίξαι ὑμᾶς καὶ παρεκαλέσαι*; 3, 5: ad cognoscendam *vel infinitiuus* [= cognoscere] fidem, *εἰς τὸ γνῶναι τὴν πίστιν*; 2 Thess. 3, 6: denuntiamus autem vobis . . . ut separetis *vel infinitiuus* [= separare] vos. 1 Tim. 2, 10: sed quod decet mulieres *vel infinitiuus* [dafür lies *datiuus*, also = mulieribus], *ἀλλ' ὃ πρέπει γυναιξίν*. 6, 12: certare bonum certamen fidei, adprehendere [= *ἐπιλαβέσθαι*] *vel imperatiuus* [= adprehende, *ἐπιλαβοῦ*]. 2 Tim. 1, 6: ad-

moneo te ut resuscites *vel infinitiuus* [= resuscitare, *ἀναζωπυρεῖν*]. 2, 25: ad cognoscendam *vel infinitiuus* [= cognoscere] veritatem *vel* in cognoscenda veritate, 26 et respiciant [lies resipiscant] *vel infinitiuus* [= resipiscere], *εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας, καὶ ἀνανήψωσιν.* 4, 12: misi in *vel aduerbium* Ephessum, mithin als Variante der blosse Acc. Ephesum. 4, 20: remansit in Corintho *vel aduerbium* [= Corinthi]. Tit. 1, 5: reliqui te in Creta *vel aduerbium* [= Cretae]. — An anderen Stellen dienen solche Bemerkungen nur zur Erläuterung, sei es nun einer Uebertragung oder eines griechischen Textwortes; vgl. Phil. 1, 1: in Philippis *vel* Philippis *aduerbium.* Col. 4, 15: in Laodacia (so) *vel* ae [= Laodiciae] i. e. *aduerbium.* Phil. 4, 3: te carissime vel notissime *vel proprium* Germane, Griech. im Codex: *σε εγνησιε γερμανε.* 1 Thess. 5, 9: per dominum *vel* o . . . qui mortuus est *vel* o [= mortuo] i. e. *ablatiuus.* 1 Tim. 1, 10: si quid aliud sanae i. e. *datiuus* doctrinae adversatur. 5, 4: suam domum pie regere *vel* colere *vel* piare i. e. *infinitiuus.* 2 Tim. 2, 19: forte i. e. *nominatiuus* quidem fundamentum dei stat. 4, 10: abiit in Thessalonicam, i. e. *proprium* Cresces (so) in Galatiam. 4, 13: quam reliqui in Troade apud Carpum i. e. *proprium*; — ebenso finden wir als grammatische Erklärungen über griechischen Formen z. B. Eph. 2, 4 und Tit. 3, 11 *participium* über *ὤν*, Phil 1, 7 und 2 Tim. 2, 19 über (*τοὺς*) *ὄντας*; Phil. 1, 10 *infinitiuus* über *τὸ δοκιμάζειν*; 2 Tim. 4, 8 *articulus* über *ὁ*; Tit. 2, 6 *infinitiuus* über *σωφρονεῖν.* — Andere Notizen beziehen sich auf den Inhalt und die Bedeutung des Textes. So steht diab [= diabolus] neben *τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* Eph. 2, 2; visionis umbra Col. 2, 18 als Erklärung zu *θρησκεία*, wozu *Matthäi* adnotirt hat p. 110: „In margine exteriori legitur *visionis umbra.* Ita interpres antehieronymianus ingeniosissime reddidit vocabulum *θρησκία.* Scilicet *θρὴ* indeclinabile, ut *γρὺ*, ab *ἀθρεῖν*, est *visio*, et *σκιὰ umbra.* Sunt autem haec, quod probe notandum, a prima manu scripta.“ Ueber *σκεῦος* 1 Thess. 4, 4 steht: vas i. e. corpus; über

πλεονεκτεῖν ibid. 4, 6: circumveniat i. e. per cupiditatem vel avaritiam; über πιστός ibid. 5, 24: fidelis i. e. deus; über κακοῦργος 2 Tim. 2, 9: male operans i. e. latro; über διαμαρτύρομαι ibid. 4, 1: testor i. e. adiuro. Bezug auf den Textbestand haben — wie es scheint — zwei Notizen, nämlich die bei 1 Cor. 15, 49 ersichtliche: igitur, αρα. welche anzeigt, dass zwischen καθὼς und ἐφορέσαμεν die Partikel ἄρα einzufügen ist, und die neben ἀλλ' ὁ αὐξάνων θεός 1 Cor. 3, 7 stehenden Worte: deest in graeco, welche die von ὁ φυτεύων Vs. 8 bis τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ Vs. 16 sich erstreckende Lücke in der Handschrift constatiren.

Was sonst noch an Marginalbemerkungen in dem ganzen Epistelcodex — abgesehen von den auf kirchliche Lectionen und auf theologische Zeitpolemik bezüglichen — vorhanden ist, stellen wir hier unter folgenden Rubriken zusammen, übergehen jedoch das bereits früher Erwähnte: 1) Schulmässige Sprachnotizen; 2) Citate aus dem Alten Testament: 3) Hinweise auf Stellen in den Evangelien; 4) Inhaltsangaben einzelner Abschnitte; 5) Verschiedenartiges.

1) Zu διατάξομαι 1 Cor. 11, 34 ist bemerkt διαταγῆς; zu δόξα 1 Cor. 15, 40 δοξα gloria claritas maiestas; zu ἐνεργῆς 1 Cor. 16, 9 ενεργια; zu κατακρίσεως 2 Cor. 3, 9 κατακρισις; zu προνοοῦμεν 2 Cor. 8, 21 προνοια; zu ἐσκόρπισεν 2 Cor. 9, 9 scorpius; zu πραΰτητος 2 Cor. 10, 1 *Mansuetus*; zu καυχήσομαι 2 Cor. 11, 30 καυχημα; zu παραδόσεων Gal. 1, 14 παραδισος [soll heissen παραδοσις]; zu τοῖς οὖσιν Eph. 1, 1 und Phil. 1, 1 ουσια; zu πάροικοι Eph. 2, 19 παρροικια (so); zu tychicus Eph. 6, 21 i. e. murarius (als ob es von τεῖχος käme); zu συνμέτοχα Eph. 3, 6 μετοχη; zu ἀποθέσθαι Eph. 4, 22 depositio αποθεσις; zu ἄμωμος Eph. 5, 27 αμωμυμ; zu παιδείᾳ Eph. 6, 4 disciplina παιδία; zu ἀφθαρσίᾳ Eph. 6, 24 αφαρσια (so) i. e. incorruptio; zu πάσχειν Phil. 1, 29 πασχα; zu κενοδοξίαν Phil. 2, 3 σενοδοχια; zu ἐλεύσομαι Phil. 2, 24 ελευσις περιελευσεως in euangelio graeco; zu τῷ πράγματι 1 Thess. 4, 6 πραγμα; zu φιλαδελφίας 1 Thess. 4, 9 φιλα-

δελφος amator fraternitatis; zu ἀποστασία 2 Thess. 2, 3 discedite; zu σωτηρίαν 2 Thess. 2, 13 σωτηρεια; zu παράκλησιν 2 Thess. 2, 16 παρακλησις; zu συνειδήσεως 1 Tim. 1, 5 συνϊδησις; zu ἐνδείξηται 1 Tim. 1, 16 ενδιξεν; zu πολιτελεῖ 1 Tim. 2, 9 διασπολιτες (so); zu τεκνογονίας 1 Tim. 2, 15 τεκνογονῖα; zu λογομαχίας 1 Tim. 6, 4 λογομαχῖα pugna verborum λογομαχος; zu ὁμολογίαν 1 Tim. 6, 12 ομολογια; zu πάσχω 2 Tim. 1, 12 πασχα; zu ὑποτύπωσιν [im cod. ποτυπουσιν] 2 Tim. 1, 13 κατα ποτυπουσιν; zu κενοφωνίας 2 Tim. 2, 16 κενοφωνια; zu ἀφιλάγαθον 2 Tim. 3, 3 φιλαγαθια; zu φιλόθεοι 2 Tim. 3, 4 φιλοθεος; zu μύθους 2 Tim. 4, 4 μυθος i. e. fabula; zu ἐπιφάνειαν 2 Tim. 4, 8 επιφανια; zu σεμνούς Tit. 2, 2 σεμνα; zu καταστήματι Tit. 2, 3 σχημα στημα; zu μάχας Tit. 3, 9 λογομαχια.

2) *Alttestamentliche Citate.* Die Angabe in γενεσι steht bei Rom. 4, 3; in genesi bei Rom. 4, 17. 1 Cor. 6, 16. 15, 45. Gal. 3, 6. 4, 22. 27. 30. Eph. 5, 31; in γενεσεως bei Rom. 9, 9; — in exodo bei Rom. 7, 7. 9, 15. 13, 9. 1 Cor. 10, 7. 2 Cor. 8, 15; in exoδω bei Rom. 9, 17; — in levitico bei Rom. 13, 9; in levitiko bei 2 Cor. 6, 16; — in numeris bei 1 Cor. 10, 8. 2 Cor. 6, 18; — in δευτερονομιω bei Rom. 10, 6. 1 Cor. 9, 9. Gal. 3, 10. 1 Tim. 5, 18; in δευτο bei Rom. 10, 19; in δευτερ. bei Rom. 15, 10; in δευτερο bei Rom. 15, 9. Gal. 3, 14; — in malαχιμ findet sich bei Rom. 11, 3 (gemeint ist 3 Regn. 19, 10. 18); — in sap [so lies anstatt *sat*] bei Rom. 12, 20 als Hinweis auf Prov. 25, 21 sq., weil zur *Sapientia Salomonis* nicht selten auch die *Proverbia* gerechnet worden sind [1]); —

[1]) Aus der Citationsweise des Cyprian, des Lactantius und anderer Kirchenschriftsteller ergiebt sich, dass in den Biblien namentlich der afrikanischen Kirche die fünf Schriften Prov., Eccles., Cantic., Sap., Sirac. eine besondere Abtheilung des Alten Testaments ausgemacht haben, die man nach Salomo benannte; siehe meine Beiträge zur patrist. Bezeugung der biblischen Textgestalt und Latinität aus Lactantius, in *Kahnis'* Zeitschr. für d. histor. Theol., Jahrg. 1871, 4. Heft, S. 609 f.

in salomone bei 2 Cor. 9, 7 zur Bezeichnung von Sirac. 32 (35), 11; — in εσαια bei Rom. 9, 20; in esaia bei Rom. 10, 11. 15. 21. 11, 8. 26. 34. 14, 11. 15, 21. 1 Cor. 1, 19. 2, 9. 16. 3, 19. 20. 2 Cor. 6, 2. 16; in essaia bei 1 Cor. 15, 32; — in ieremia bei 1 Cor. 1, 31. 14, 21; — in ezechiele bei Rom. 12, 19 (mit Unrecht, da vielmehr Deut. 32, 35 dort angeführt ist); — in osee bei 1 Cor. 15, 55; — in ιοελ bei Rom. 10, 13; in ioel bei 2 Cor. 10, 17 (aber gemeint ist Jerem. 9, 23); — in naum bei Rom. 10, 15 (vgl. Nah. 2, 1); — in ambacuc bei Rom. 1, 17, und so sollte es auch bei Gal. 3, 11 (= Habac. 2, 4) heissen, wo in der Handschrift in salομονε steht; — in μαλαχιμ bei Rom. 9, 13 (vgl. Maleach. 1, 2 sq.). — Merkwürdig sind 2 apokryphische Quellennachweise. Der eine steht neben 1 Cor. 2, 9: *ἀλλὰ καθὼς γέγραπται Ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν*, und lautet: in αστοκαλιψι ενοχ και ηλιας, wo die Erwähnung des Henoch nicht mit den übrigen Zeugen stimmt, nach denen (Origenes, Hieronymus u. A.) jene Worte in der Apokalypse des Elias und der Ascensio Jesaiae[1]) vorkamen. In Betreff der zweiten Apokryphenstelle bei Paulus, Eph. 5, 14: *Ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός*, ist im cod. Boern. als Quelle angeführt: in secreto enoch. Sie findet sich in dem uns bekannten Henochbuche nicht, wohl aber als von Elias stammend bei Hippolytus de Christo et Antichristo v. 65 (cf. *Hilgenfeld* Messias Iudaeor. Lips. 1869, p. LXV sq.). — Derartige Schriften im Allgemeinen nennt der Schreiber des Codex in einer Randnotiz zu Eph. 3, 9 αποκριφα και κρυπτα.

3) *Hinweise auf die Evangelisten.* Neben 1 Cor. 11, 24 steht: εν ματθεω, offenbar zu dem Zwecke, an die Ein-

[1]) In der latein. *Visio Isaiae* der Veneta c. 11, 34 (bei *Dillmann* Ascensio Isaiae Aethiop. et Lat., Lips. 1877, p. 82) lauten die Worte: quod nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit, quanta praeparavit deus omnibus diligentibus se.

setzungsworte bei Matth. 26, 26 sqq. zu erinnern. Nicht so deutlich ist, was die Bemerkung: *κατα λουκαν* zu Rom. 3, 29 besagen soll, sie müsste denn vielleicht auf Luc. 16, 16 sq. hindeuten; noch unverständlicher aber die neben 2 Cor. 11, 17 sq. ersichtliche: in lucan, von der man fast annehmen möchte, sie sei gegen einen Zeitgenossen dieses Namens gerichtet gewesen.

4) Auch *Inhaltsangaben* sind manchen Epistelabschnitten beigegeben. So steht de iudicibus neben 1 Cor. 6, 3; de resurrectione mortuorum neben 1 Cor. 15, 13; de seminibus 1 Cor. 15, 37; de seminando neben Gal. 6, 8; *περι προσευχης* neben Eph. 5, 19; *περι του πατρος και χυ* neben 1 Thess. 3, 11; de *ημερας της κρισεως* neben 2 Thess. 1, 7; de anti$\overline{\chi\rho o}$ neben 2 Thess. 2, 3; contra inquietos neben 2 Thess. 3, 11; *περι επισκοπου* neben 1 Tim. 3, 2; *περι των διακονων* neben 1 Tim. 3, 8; *περι των γυναικων* neben 1 Tim. 3, 11.

5) Schliesslich erwähnen wir noch folgende Randnotizen verschiedenen Inhaltes: ambitus interpretandi bei Rom. 6, 6; astronomia bei 2 Cor. 9, 2; alibi bei 2 Cor. 12, 17; haec est quam habet *ην εχι* veritas *η αληθια* christi *του* $\overline{\chi\upsilon}$ bei Gal. 5, 10. — Auf fol. 51, p. 1 steht auf dem oberen Rande unalbtus, ferner auf fol. 52, p. 2 angelbti neben 2 Cor. 12, 15. Vielleicht ist einer der beiden Männer gemeint, über welche *J. Alb. Fabricius* in der Biblioth. Lat. med. et infimae aet. I. (Hamb. 1734) p. 266 berichtet: „*Angilbertus*, abbas Centulensis sive S. Richarii in Gallia, apud Carolum Magnum gratiosus, qui eum consuevit Homerum suum appellare. Eius carmina quaedam servata ab Hariulfo in vita eius“ ... „*Angilbertus* sive *Engilbertus*, Corbeiensis abbas circa ann. C. 880, versus quosdam elegiacos praemisit aliosque hexametros subiunxit libro S. Augustini de doctrina Christiana, quem obtulit Ludovico regi Francorum Carolomanni fratri“ ... — Ferner befinden sich auf fol. 25, p. 1 oben die Worte: *φιλοσοφια φισικη εθικη λογικη*, und darunter der Hexameter: nos generat mater generamus nos quoque matrem;

sowie auf fol. 82, p. 1 links oben (über der Stelle 1 Thess. 4, 16: *καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ*) der Pentameter: cum tuba caelesti surgere voce canet. — Auf demselben Blatte steht, augenscheinlich auf *εἰς ὑπάντησιν* 1 Thess. 4, 17 hinweisend, die sonderbare Notiz *υποπαντη*. Einigen Aufschluss über die Bedeutung dieses verstümmelten Wortes finden wir in folgendem Scholion eines Grammatikers (Anecdota Helvetica ed. *Herm. Hagen*, Lips. 1870, p. 187): *Ὑπὸ παντί* Graecum est, sed agrestes Graeci Latinitatis ignari nequeunt idioma nobis proferre huiusmodi. Utcumque tamen potest *obviatio* vel *decursus* interpraetari, a palatio siquidem Lateranis exeunti Papae cum clero, sicut in gestis Pontificum legitur, occurrit et obviat populus ad sanctum Hadrianum, — wozu bemerkt ist, am 2. Februar finde das bei den Römern festum Candelariae heissende Fest Statt, welches auch Hypante oder Hypapante oder Ypapanti (nach Druthmar von Merseburg s. v. a. obviatio) genannt werde. Demnach wird auch diese Notiz, ebenso wie die neulich erwähnten altirischen Zeiten, der Handschrift in Rom einverleibt worden sein.

Nach diesen Vorbemerkungen über die mannigfaltigen Beigaben im cod. Boernerianus, aus denen man den Bildungsgrad der Mönche und ihrer Schüler in manchen Klöstern der damaligen Zeit ungefähr erkennen kann, kommen wir nun zu den Doppelübersetzungen in den 9 Briefen des Paulus von der Epistel an die Epheser an bis zu der an Philemon, die wir in gleicher Weise, wie im ersten Abschnitte, gruppiren.

I.

Lateinische Synonyma.

Eph. 1, 4: coram ipso, in conspectu eius. 1, 7: peccatorum, delictorum. 1, 9: mysterium, sacramentum (auch 3, 9. 1 Tim. 3, 16). 1, 21: etiam, et (Tit. 1, 10: et, etiam). 2, 4: dilectionem, caritatem (Col. 1, 8 u. Phil. v. 5: caritatem, dilectionem, Tit. 2, 2: caritate, dilectione). 2, 6: salvati, salvi facti (auch 2, 8) . . . con, simul suscitavit . . . con, simul

sedere fecit. 2, 8: per fidem, ex fide. 2, 10: factura, figmentum. 2, 11: propterea, ideo (Phil. v. 15: ideo, propterea) ... recordamini, memoramini. 2, 14: maceriae, sepis. 2, 18: utrique, ambo. 2, 21: aedificatio, structura ... constructa, compaginata. 2, 22: con, simul aedificamini. 3, 8: inter gentes, in gentibus (1 Thess. 1, 5: in vobis, inter vos) ... investigabiles, incomprehensibiles. 3, 11: secundum propositum, sec. praefinitionem. 3, 14: curvo, flecto. 3, 16: gloriae, claritatis ... corrobari, confortari. 4, 2: longanimitate, patientia. 4, 3: sollicitantes, solliciti (Phil. 2, 20: sollicitet, sollicitus sit) ... vinculo, coniunctione. 4, 8: data, dona. 4, 11: *quosdam*, *alios* autem pastores ... doctores, magistros (1 Tim. 2, 7: doctor, magister). 4, 12: consummationem, perfectionem. 4, 14: non ultra, iam ... in nequitia, in fallacia. 4, 17: sensus, mentis suae (4, 23: sensus vestri, mentis vestrae. Col. 2, 18 u. 1 Thess. 2, 2: sensu, mente). 4, 18: ipsorum, eorum (cf. 1, 4). 4, 21: illo, ipso. 4, 22: pristinum, priorem ... desideria, concupiscentias. 4, 28: suis, propriis (auch 5, 22; Tit. 1, 12: suus, proprius). 4, 29: de, ex ore (auch 2 Tim. 4, 17; Col. 3, 8: ex, de ore). 4, 32: itaque, ergo (auch Col. 3, 5). 5, 1: ergo, igitur (auch 1 Tim. 2, 1; Phil. v. 17: igitur, ergo). 5, 2: caritate, dilectione (auch 1 Tim. 2, 15 karit.). 5, 7: fieri, effici. 5, 17: propterea, propter hoc. 5, 23: quoniam, quia (auch Phil. 4, 10. Col. 1, 16. 2, 9. 1 Thess. 4, 6; quia, quoniam: Phil. 2, 22. 30. 1 Tim. 6, 7. 2 Tim. 3, 15). 5, 24: sic, ita (auch 1 Thess. 4, 14). 5, 29: odivit, odio habuit. 6, 4: educate, nutrite. 6, 5: secundum carnem, carnalibus (auch Col. 3, 22). 6, 6: ex animo, anima (Col. 3, 23: ex anima, animo). 6, 8: consequetur, recipiet. 6, 10: virtutis, fortitudinis. 6, 12: adversus, contra (bis). 6, 14: praecincti, circumcincti (über *m* steht *n*). 6, 19: in, cum fiducia. 6, 20: quemadmodum, prout.

Phil. 1, 3 u. 4: oratione, obsecratione (1 Tim. 2, 1: orationes, obsecrationes). 1, 6: quoniam, quod (quod, quoniam: Col. 4, 13. 1 Tim. 4, 10. Phil. v. 7). 1, 8: concupisco, desidero. 1, 10: sine offensione, non offendentes. 1, 13: in

toto, in omni (Col. 2, 19: omne, totum). 1, 15: alii, quidam. 1, 19: ex vestra obsecratione et subministratione, propter vestram obsecrationem et subministrationem = *διά* c. gen. 1, 20: per vitam, ex vita = *διὰ ζωῆς* . . . ex morte, per mortem = *διὰ θανάτου*. 1, 23: constringo(r), coartor. 1, 29: non tantum, non solum (auch 2 Tim. 2, 20). 2, 3: superiores, maiores. 2, 13: operari, perficere . . . bona voluntate, beneplacito. 2, 15: sinceres, simplices. 2, 17: servitutem, obsequium. 2, 25: cooperatorem, adiutorem (auch 4, 3. Col. 4, 11. 1 Thess. 3, 2. Phil. v. 1). 2, 26: illum, eum (auch Col. 3, 10 u. Phil. v. 15; Phil. 3, 10. 2 Thess. 2, 9: eum, illum; 1 Thess. 4, 14: eos, illos). 2, 27: etenim, nam (2 Thess. 3, 10: nam, etenim). 2, 29: huiusmodi, tales . . . in honore, ho(no)rificos. 2, 30: adpropinquavit, accessit . . . circa, ad . . . obsequium, ministerium. 3, 6: emulationem, zelum. 3, 8: eminentem, excellentem . . . lucrifaciam, lucrer. 3, 10: virtutem, potentiam. 3, 11: occurram, obviavero. 3, 12: conprehensus, adprehensus sum. 3, 13: non arbitros, non cogito. 3, 15: sentiamus, sapiamus. 3, 18: saepe, frequenter. 3, 21: transformavit, transfiguravit. 4, 1: carissimi, dilectissimi. 4, 7: superat, praecellit. 4, 8: pudica, casta. 4, 12: penuriam pati, egere. 4, 15: cum, quando . . . dati et accepti, dationis et acceptionis. 4, 19: omne desiderium, omnem necessitatem urm.

Col. 1, 4: et, ac (1 Thess. 2, 9 u. 2 Thess. 3, 8: ac, et). 1, 6: omni, universo . . . fructificans, fructiferans. 1, 9: ideo, propter hoc (auch 2 Tim. 2, 10). 1, 16: creata, condita. 1, 17: ante omnes, prae omnibus. 1, 19: complacuit, beneplacuit. 1, 24: repleo, suppleo. 1, 27: in nationibus, in gentibus. 1, 28: constituamus, exhibeamus. 1, 29: contendens, concertans. 2, 14: contrarium, adversarium nobis. 2, 15: traduxit, dehonestavit. 2, 18: frustra, sine causa. 2, 19: per iunctionem, per compaginem . . . augmentum, incrementum. 3, 8: furorem, indignationem [= *θυμόν*]. 3, 17: in facto, opere (1 Tim. 5, 25: opera, facta). 3, 20: acceptum, placitum. 3, 21: ad iracundiam, indignationem (*provocare* fehlt in der Handschrift) . . . ut non, ne. 3, 25: nocet, iniuriam

facit . . . recipiet, reportabit . . . iniquum fecit, nocuit. 4, 3: vinctus, ligatus sum. 4, 12: impleti, pleni. 4, 18: mementote, memores estote.

1 Thess. 1, 3: reminiscentes, memorantes. 1, 8: profecta est, exivit. 2, 2: ante passi, vexati . . . contumeliam passi, contumeliati, contumeliis afflicti . . . libere, confidenter egimus. 2, 8: quoniam, propter quod (2, 18: propter quod, quoniam). 2, 13: sermo, verbum dei qui, quod (2 Tim. 2, 9: sermo, verbum. 1 Tim. 4, 6: sermonibus, verbis. 4, 12: in verbo, sermone). 2, 14: consistentium, subsistentium. 2, 19: ante dominum, coram domino (3, 13: coram deo, ante deum). 3, 3: ut nemo moveatur, terreatur. 3, 4: tribulari, tribulationem pati. 3, 5: non iam, amplius. 3, 6: modo, nunc. 3, 9: propter vos, pro vobis [= *δι' ὑμᾶς*]. 4, 1: quomodo, sicut. 4, 8: quapropter, itaque. 4, 12: nullius necesse habeatis, nullius egeatis. 4, 15: qui residui, relicti sumus. 5, 3: securitas, munitio . . . repentinus, subitaneus. 5, 4: adprehendat, comprehendat. 5, 14: rogamus, oramus . . . longanimes, patientes.

2 Thess. 1, 8: nescientibus, ignorantibus. 1, 9: poenas solvent, dabunt. 2, 4: quasi, ut. 2, 5: non meministis, non retinetis memoria. 2, 7: donec, usquequo. 2, 8: destruet, evacuabit (2 Tim. 1, 10: distruentis, evacuantis). 3, 1: magnificetur, glorificetur. 3, 2: eripiamur, liberemur. 3, 12: edent [dafür lies *edant*], manducent.

1 Tim. 1, 6: errantes, declinantes. 1, 7: dicunt, loquuntur. 1, 9: parricidis, patricidis. 1, 10: impudicis, fornicariis . . . masculorum stupratoribus, concubitoribus. 1, 12: gratias ago, habeo. 2, 1: petitiones, postulationes, precationes. 2, 4: salvari, salvos fieri . . . ad, in agnitionem [= *εἰς*]. 2, 9: cum pudore, verecundia. 2, 10: dei pietatem, cultum [= *θεοσέβειαν*]. 2, 15: salvabitur, salva fiet [so lies anstatt *fiat*] . . . permanserint, perseveraverint. 3, 3: mitem, modestum. 4, 2: loquentium mendacium, mendaciloquorum. 4, 8: autem, vero (6, 11 u. 2 Tim. 2, 22: vero, autem). 4, 10: exprobramur, maledicimur. 5, 4: pie regere, colere, piare [= *εὐσεβεῖν*].

5, 6: quae autem in deliciis, deliciosa (vivit). 5, 8: non praevidet, non habet curam. 5, 11: adolescentiores, iuniores (5, 14: iuniores, adolescentiores). 5, 12: irritaverunt, reprobaverunt. 5, 15: retro, post satanam [= *ὀπίσω τοῦ σατανᾶ*]. 5, 17: digni habeantur, honorentur. 6, 4: inflatus est, superbus . . . languescit, egrotat . . . altercationes, pugnas verborum. 6, 8: victum, alimentum. 6, 9: ditari, divites fieri. 6, 17: ditanter, abundanter [= *πλουσίως*]. 6, 18: facile, bene tribuere [darauf folgt, über *εἶναι* stehend, ein überflüssiges *esse*]. 6, 20: falsinominis, fallacis [= *τῆς ψευδωνύμου*] scientiae.

2 Tim. 1, 3: a proavis, progenitoribus . . . quod, quasi [= *ὡς*]. 1, 5: confido, certus sum (1, 12: certus sum, confido). 1, 8: ne itaque erubescas, noli itaque erubescere. 1, 9: ante tempora saecularia, aeterna (ebenso Tit. 1, 2 = *πρὸ χρόνων αἰωνίων*). 1, 12: depositum meum, depositionem meam. 1, 15: aversi sunt, averterunt se. 2, 9: laboro, male patior [= *κακοπαθῶ*]. 2, 14: in subversione, ad subversionem = *ἐπί* c. dat. 2, 15: sollicita, sollicite cura (s. oben Eph. 4, 3) . . . probatum, probabilem. 2, 18: subvertunt, retrovertunt [= *ἀνατρέπουσιν*]. 2, 19: signum, signaculum. 2, 20: in dehonorationem, in contumeliam. 2, 21: ab his, istis. 2, 23: generant, pariunt. 2, 25: ad cognoscendam, cognoscere veritatem. in cognoscenda veritate [= *εἰς ἐπίγνωσιν*]. 2, 26: capti. captivi tenentur . . . ipsius, illius. 3, 2: fastidiosi, elati. 3, 3: perfidi, pactum non custodientes [= *ἄσπονδοι*] . . . sine benignitate, non benigni [= *ἀφιλάγαθοι*]. 3, 16: deo (so. ohne Präp. *a*), divinitus spirata. 4, 2: patientia, longanimitate. 4, 4: convertunt se, convertuntur. 4, 8: de cetero, ceterum 4, 15: nimis, valde [= *λίαν*].

Tit. 1, 4: germano, viscerali, karissimo [= *γνησίῳ*]. 1, 6: non subiectos, subditos. 1, 7: protervum, superbum. 1, 9: amplectentem eum *vel* id qui *vel* quod secundum doctrinam est fidelis verbi = *ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου*, gemeint ist wahrscheinlich: amplectentem eum, qui sec. doctr. est, fidelem sermonem, — ampl. id, quod sec.

d. est, fidele verbum ... revincere, contradicere = *ἐλέγχειν*. 1, 10: non subiecti, subditi, oboedientes. 1, 13: dure, acriter ... salvi, sani. 1, 14: intendentes, attendentes. 1, 16: abominabiles, execrabiles. 2, 12: saecularia, mundalia (so, = *κοσμικάς*). 3, 4: illuxit, apparuit. 3, 9: lites, pugnas. 3, 11: a semetipso, proprio iudicio damnatus = *αὐτοκατάκριτος*.

Philem. 1: carissimo, dilecto. 4: memoriam, commemorationem. 10: pro, de meo filio = *περί* c. gen. 14: sed, autem. 15: ad horam, tempus. 18: nocuit, laesit te. 20: ita, utique = *ναί*.

II.

Verschiedene Bedeutungen des griechischen Wortes.

Eph. 2, 12: *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ*, alienati a conversatione vel a constitutione Israhel. 4, 16: *συνβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας*, connexum vel productum per omnem iuncturam subministrationis; vgl. Col. 2, 19: *τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συνβιβαζόμενον αὔξει*, corpus per iunctionem ... et colligationem subministratum et productum vel copulatum crescit. — Eph. 5, 6: *ἔρχεται ἡ ὀργή*, veniet vel venit ira. 6, 16: *ἐν ᾧ δύνασθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι*, in quo [hier eine Lücke] omnia iacula nequissimi ignita vel incaendentes (so) extingere. 6, 21: *ἵνα δὲ καὶ ὑμεῖς εἰδῆτε*, ut autem et vos videatis vel sciatis. 6, 22: *καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν*, et consolentur vel exhortentur corda vestra; vgl. 1 Thess. 5, 11: *παρακαλεῖτε ἀλλήλους*, consolamini vel exhortamini invicem. — Phil. 1, 11: *πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης*, repleti vel es [wahrscheinlich = replentes, als ob *πληροῦσθαι* ein Medium wäre; oder sollte eine archaische Adjectivform *repletes* gemeint sein?] fructum iustitiae. 2, 22: *τὴν δὲ δοκιμὴν αὐτοῦ γινώσκετε*,

experimentum [*autem* fehlt] eius cognoscite vel scitis. 3, 14: *εἰς δὲ τὰ ἔμπροσθεν ἀπεκτεινόμενος*, ad ea vero quae priora sunt me extendens vel adpetens. 3, 19: *ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν*, in turpitudine vel confusione ipsorum. 4, 1: *ὥστε ἀδελφοί μου*, propter quod vel ita ut [aber ohne einen nachfolgenden Conjunctiv] fratres mei. 4, 3: *γνήσιε*, carissime vel notissime ... *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθλησαν*, in evangelio collaboraverunt vel concertaverunt. 4, 10: *ἐχάρην ... μεγάλως*, gavisus sum ... magnifice vel valde. — Col. 1, 6: *τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς*, pervenientis in vel ad vos. 1, 18: *ἵνα γένηται ... πρωτεύων*, ut fiat vel si(t) ... primatum tenens. 1, 23: *ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος*, a spe evangelii quod audistis, quod praedicatum est vel a praedicante [so in Folge irrthümlicher Auffassung]. 2, 15: *ἐν παρρησίᾳ*, in fiducia vel libertate. 2, 18: *μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω*, nemo vos convincat vel seducat... *ἐν .. θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων*, in .. secta vel cultura angelorum. 3, 2: *μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, non quae in vel super terra. 3, 15: *ἡ εἰρήνη ... εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε*, pax ... in qua vel ad quam [dazwischen noch *in quod*]. 3, 18: *ὡς ἀνῆκεν ἐν τῷ κυρίῳ*, sicut decet vel oportet in domino. 3, 22: *μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλείᾳ*, non in vel ad oculum se(r)vientes. 4, 8: *ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο*, quem misi ad vos ad vel in hoc ipsum. 4, 11: *οἵτινες ἐγενήθησάν μοι παρηγορία*, qui facti sunt vel fuerunt mihi solacio. — 1 Thess. 2, 6: *δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι*, cum possimus honeri vel honori [diese Variante ist dadurch angedeutet, dass *t o* über honeri steht] esse; *oneri* Amiat. Vulg., *in gratia* Fuld. — 2, 16: *ἵνα σωθῶσιν* [*σωθησονται* Boern.], ut salvae sint vel fiant. 3, 9: *ἀνταποδοῦναι περὶ ὑμῶν*, retribuere de vel pro vobis. 3, 12: *καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς*, sicut et nos in vel ad vos vel vobis. 4, 8: *τὸν καὶ δόντα* [*διδοντα* Boern.] *τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἅγιον εἰς ὑμᾶς*, qui et dedit spiritum suum sanctum in vos vel in vobis. 4, 13: *ἵνα μὴ λυπεῖσθε*, ut non contristemini

vel ut non tristes sitis. 5, 2: *ἀκριβῶς οἴδατε*, diligenter vel certissime scitis. 5, 11: *οἰκοδομεῖτε εἰς τὸν ἕνα*, aedificate in unum vel in alterutrum. 5, 15: *μή τις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινὶ ἀποδῷ*, ne quis malum pro malo vel contra malum alicui reddat. 5, 18: *θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς*, voluntas dei in Christo Jesu in vel ad vos vel vobis. — 2 Thess. 2, 1: *ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς ... ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου ... καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς*, rogamus autem vos ... pro adventu vel per adventum domini ... et nostra congregatione vel congregationem. 2, 5: *ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς*, cum adhuc essem ad vel apud vel penes vos. 3, 7: *οὐκ ἠτακτήσαμεν ἐν ὑμῖν*, non inquietavimus vel non inquieti fuimus inter vos. — 1 Tim. 3, 1: *πιστὸς ὁ λόγος*, humanus vel fidelis sermo. 3, 2: *νηφάλιον*, sobrium vel pudicum. 4, 16: *ἐπίμενε αὐτοῖς*, mane vel insta in illis. 6, 2: *ταῦτα δίδασκε καὶ παρακάλει*, haec doce et hortare vel obsecra. 6, 3: *καὶ μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσιν λόγοις*, et non accedet vel adquiescat. 6, 13: *παραγγέλλω σοι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, praecipio tibi vel contestor. 6, 20: *ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους καινοφωνίας*, devitans vel repellens prophanas vocum novitates. — 2 Tim. 1, 6: *ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ ὅ ἐστιν ἐν σοί*, ut resuscites gratiam dei quae vel donum dei quod est in te. 3, 9: *ὡς καὶ ἡ ἐκείνων (ἄνοια) ἐγένετο*, sicut et illorum (dementia) fuit vel fuerat. 3, 14: *μένε ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης*, permane in quibus didicisti et credita sunt tibi vel credidisti. 4, 15: *ὃν καὶ σὺ φυλάσσου*, quem et tu devita vel observa. 4, 16: *μὴ αὐτοῖς λογισθείη*, non illis imputetur vel imputatum sit. 4, 17: *ἵνα ... ἀκούσωσιν πάντα τὰ ἔθνη*, ut audirent vel audiant omnes gentes. — Tit. 1, 5: *ἵνα τὰ λείποντα διορθώσῃς*, ut ea quae deerant vel minus sunt corrigas. 1, 14: *ἀνθρώπων ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν*, hominum avertentium se a veritate vel avertentium veritatem. 1, 16: *θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι*, deum confitentur se nosse vel confitentibus [ὁμο-

λογοῦσιν als ein von *ἀπίστοις* in Vs. 15 abhängiges Participium aufgefasst] se nosse. 2, 12: *παιδεύουσα ἡμᾶς*, erudiens vel corripiens nos. 3, 6: *οἷ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως*, quem effudit in vel super nos abundanter. Phil. v. 12: *σὺ δὲ αὐτόν*, tu autem vel itaque illum suscipe (vgl. das oben S. 499 über Causal- und Adversativpartikeln Bemerkte).

III.

Griechische Textvarianten.

Eph. 2, 5: convivificavit cum vel in Christo, *συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ* Rec., *συνεζ. ἐν τῷ Χριστῷ* B al. Vulg. — 3, 21: in omnia saecula vel generationes saeculorum; hierzu vgl. in omnia saecula saeculorum Clar. Lat., Sangerm. Lat., *εἰς πάσας τὰς γενεὰς τῶν αἰώνων* Boern. Graec., *εἰς π. τ. γεν. τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων* Rec., Fuld. Vulg. — 4, 7: in autem unoquoque vel unicuique [= *ἑνὶ δὲ ἑκάστῳ* Rec.], jenes in unoquoque findet sich nur hier, in Folge der falschen Schreibung im griech. Texte des Boern.: *εν ειδε εκαστω*. — 4, 22: secundum desideria (vel concupiscentias) passionis [= *τοῦ πάθους*?] vel erroris [= Amiat. Fuld. Vulg., *seductionis* Clar., = *τῆς ἀπάτης* Rec.]. — 5, 13: omne autem [= *δέ*?] vel enim [= *γάρ* Rec.] quod manifestatur. — 5, 22: mulieres subditae estote [= *ὑποτάσσεσθε* D E F G al., Clar. Lat.] vel sint [= *ὑποτασσέσθωσαν* Alex. al., subditae sint Fuld. Vulg., *subiectae* sint Amiat.]. — 6, 13. 14: perfecti stare vel stetis, beide Uebertragungen stehen über *στηται*, d. h. *στῆτε*; also hatte der Uebersetzer am Schlusse des 13. Verses kein *στῆναι* vor sich, wie es auch im Clar. Lat. nicht ausgedrückt ist.

Phil. 1, 23: quanto magis [= *πόσῳ μᾶλλον* D*F G al., Clar. Lat.] vel multo magis [= *πολλῷ μᾶλλον* rel., manche mit eingeschobenem *γάρ*]. — 2, 4: laborantes [= *κοπιῶντες*?] vel quaerentes [= *σκοποῦντες* Rec., *considerantes* Amiat. Fuld. Vulg.]. Im griech. Boern. steht *εκαστοις κοπουντες*,

woraus jene irrthümliche Uebertragung laborantes sich erklärt. — 3, 11: resurrectionem quae est ex mortuis [= *τὴν ἐκ νεκρῶν* A B D E al., Amiat. Fuld. Vulg., quae est *a mortuis* Clar.] vel mortuorum [= *τῶν νεκρῶν* K L al.]. — 4, 3: te carissime t notissime t proprium germane, so steht über dem sonst nur im Augiensis vorhandenen griech. Texte: *σε εγνησιε γερμανε*; der Uebersetzer hielt dieses letztere Wort für einen Eigennamen. — 4, 10: tandem aliquando reuoluistis vel refloruistis pro me sapere. Die zweite Lesart = *ἀνεθάλετε* stellt die allgemein recipirte dar; die ihr voranstehende aber ist wahrscheinlich für das Perfectum revoluistis von einem sonst unbekannten Verbum *revolo*, *revolui*, *revelle* anzusehen und auf *ἀνεθέλετε* zurückzuführen, worüber *Matthäi* p. 110 bemerkt: „nimirum *θάλλω* pro *θέλω* accepit adeoque *ἀνεθάλετε* pro *ἀνεθέλετε*."

Col. 1, 22: exhibere [= *παραστῆσαι* Rec., *exhibere* ubiq.] vel exhibete [= *παραστῆτε*, nirgends bezeugt] vos sanctos. — 1, 29: in quo [= Clar. Amiat. Fuld. Vulg., im Boern. durch das falsche *εν ο* (d. h. *ἐν ᾧ*) angedeutet] vel in quod [= *εἰς ὅ* Rec.] et laboro. — 3, 6: propter quod [= *δι' ὅ* C*D*E*F G, Clar. Sangerm. Lat.] vel propter quae [= *δι' ἃ* A B K L al., Amiat. Fuld. Vulg.] venit ira dei. — 3, 8: deponite et vos universum [wohl freie Uebersetzung des recipirten *τὰ πάντα* = *omnia* Clar. Amiat. Fuld. Vulg.] vel. secundum omnia [= *κατὰ πάντα* im Boern. selbst, aber ohne jede weitere Stütze] iram furorem . . . — 3, 14: caritatem, quae [= *ἥτις* E K L al.] vel quod [= *ὅ* A B C F G al., Amiat. Fuld. Vulg.] est vinculum unitatis.

1 Thess. 2, 8: cupimus participare [= *μεταδοῦναι*, *communicare* Clar. al.] vel potentari [= ?] vobiscum. — 4, 1: sicut et ambulatis [= *περιπατεῖτε* Rec., Clar. Amiat. Fuld., *ambuletis* Vulg., vorher *sic et*] vel ambulastis [= *περιεπατήσατε*? *περιεπατεῖτε*?]. — 4, 5: in passione vel libidine et desiderii, wörtliche Wiedergabe des darunter stehenden *εν παθει και επιθυμιας*, worin *καί* überflüssig ist,

in passione desiderii Clar. Amiat. Fuld. Vulg. Man könnte aber auch, um für das Vorhandensein dieses *καί* eine Erklärung zu haben, vermuthen, der Schreiber des Codex habe als Variante anführen wollen: *ἐν πάθει καὶ ἐπιθυμίαις* = in passione et desideriis, er sei jedoch auf halbem Wege stehen geblieben. — 5, 9: per dominum nostrum Jesum Christum [= *διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* Rec.] vel (in scheint hier zu fehlen) domino nostro Jesu Christo [= *ἐν τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ*, wo?]. — 5, 14: rogamus autem vos ... corripite [= *νουθετεῖτε* Rec., Clar. al.] vel corripere [= *νουθετεῖν* Boern., cod. *d* ap. Matth.] inquietos, consolamini [= *παραμυθεῖσθε* Rec., Clar. al.] vel consolari [= *παραμυθεῖσθαι* cod. *d* ap. Matth.] pussillanimes (so).

2 Thess. 1, 8: dans [= *διδούς* G, *dans* Clar. Lat., *διδόντος* Rec.] vel dare [= *διδόναι*?] vindictam. — 1, 11: ut vos dignos habeat vocatione vestra [= *ὑμῶν* G, om. Rec.] vel sua [= *αὐτοῦ* Amiat. Fuld. Vulg.]. — 3, 6: traditionem quam accepistis [= *παρελάβετε* BFG al., Amiat. Fuld. Vulg.] vel acceperunt [= *παρέλαβον, παρελάβοσαν* AD al., Clar. Lat.] a nobis. — 3, 10: si quis non vult operari, non [= *μή* ubi?] vel nec [= *μηδὲ* codd. omn.] manducet.

1 Tim. 2, 9: cum ... sobrietate ornare [= *κοσμεῖν* Rec.] vel ornantes [= *κοσμοῦσαι*? = Clar. Amiat. Fuld. Vulg.] se, non in tortis crinibus aut [= *ἢ* D*** al., Amiat. Fuld. Vulg.] vel et [= *καί* ADFGKL al.] auro. — 6, 12: adprehendere [= *ἐπιλαβέσθαι*?] vel adprehende [= *ἐπιλαβοῦ* codd. omn., Clar. Amiat. Fuld. Vulg.] aeternam vitam. — 6, 22: gratia vobiscum [= *μεθ' ὑμῶν* AFG 17] vel tecum [= *μετὰ σοῦ* DEKL al., Clar. Amiat. Fuld. Vulg.].

2 Tim. 1, 4: desidero [= *ἐπιποθῶ* Boern. Graec.] vel desiderans [= *ἐπιποθῶν* codd. rel., Clar. Amiat. Fuld. Vulg.] — 1, 13: formam habeto sanorum [= *ὑγιαινόντων* codd. omn., Amiat. Fuld. Vulg.] vel sanam [= *ὑγιαίνουσαν*?] verborum. — 1, 18: invenire misericordiam apud dominum

[= *παρὰ κυρίῳ* cod. *α* ap. Matth.] vel a domino [= *παρὰ κυρίου* codd. rel., Clar. Amiat. Fuld. Vulg.] in illa die. — 2, 16: stulta vel prophanas autem vel inaniloquia novitatum voces vel vocum novitates devita, — so sind die beiden Lesarten *κενοφωνίας* und *καινοφωνίας* angezeigt; jene die allgemein recipirte und ohne Zweifel authentische [= profana inaniloquia Amiat. Fuld., profana et vaniloquia Vulg.], letztere ursprünglich wohl nur graphisch daraus entstanden [FG al., profanas novitates vocum Clar. etc.]. — 3, 9: dementia enim eorum manifesta est [= *ἐστιν* ?] vel erit [codd. omn., Clar. Amiat. Fuld. Vulg.] omnibus.

Tit. 2, 7 sq.: circa omnia te ipsum praebens formam bonorum operum in doctrina integritatem [= *ἀφθορίαν* ACD*E*(FG)K al., Amiat.] castitatem [= *σεμνότητα* G, *gravitatem* Clar.] sermonem sanum inreprehensibilem [= *λόγον ὑγιῆ ἀκατάγνωστον* codd. omn., Clar. Lat., verbum sanum -bile Vulg. Amiat. (-bilem)] vel integritate castitate sermone [so lies anstatt *sermono*] sano (bei *inreprehensibilem* steht keine Variante). Im Griechischen scheinen die Dative *ἀφθορίᾳ* u. s. w. nicht bezeugt zu sein, wohl aber im Lateinischen, vgl. in integritate in gravitate Fuld. Vulg., in verbum sanum inrepraehensibilem (so vulgär anstatt der Ablative) Amiat. — 3, 2: non [= *μή* Boern.] vel neminem [= *μηδένα* codd. rel., Clar. Amiat. Fuld. Vulg.] blasphemare.

Phil. v. 11: (Onesimum) aliquando tibi inutilem, nunc autem et tibi et mihi utilem [= *εὔχρηστον* Rec., *χρηστόν* cod. *l* ap. Matth.] vel utilis est [= *εὔχρηστός ἐστιν* ? *χρήσιμος* cod. *α* ap. Matth., utilis Clar. Amiat. Fuld. Vulg.].

IV. V.

Wiedergabe der Possessiva und der Participia.

1 Thess. 2, 16: ut impleant sua vel eorum [*αὐτῶν*] peccata semper. — Eph. 2, 5: cum essemus vel con-

sistentes nos mortui vel mortuos, *ὄντας ἡμᾶς νεκρούς.* 2, 11: qui dicimini vel dicebamini praeputium, *οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία.* 2, 13: vos qui aliquando eratis vel fuistis longe, *οἵ ποτε ὄντες μακράν.* 2, 20: cum sit angularis lapis vel (ipso) summo angulari lapide ipso Jesu Christo, *ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* 3, 9: in deo universa creanti (so) vel qui universa creavit, *ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι.* 3, 20: ei autem potenti vel qui potest omnia facere ... secundum virtutem operantem vel quae operatur in nobis, *τῷ δὲ δυναμένῳ πάντα ποιῆσαι ... κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν.* 4, 22: veterem hominem eum qui corrumpitur vel corruptum, *τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον.* 5, 4: stultiloquium aut scurrilitas, quae ad rem non pertinent vel ad rem non pertinentia, ... *τὰ οὐκ ἀνήκοντα.*

Phil. 1, 1: omnibus sanctis ... usitantibus vel qui sunt in Philippis, *πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ... τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις* (cf. Eph. 4, 18: per ignorantiam usitantem in illis, *διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς*). 1, 27: sive adveniens et videro vel videns vos sive absens, *εἴτε ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ὑμᾶς εἴτε ἀπών.* 3, 3: nos enim sumus circumcisio, qui spiritu dei servimus vel servientes et gloriamur vel gloriantes in Christo Jesu, ... *οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες καὶ καυχώμενοι ἐν X. Ἰ.* 3, 19: qui terrena sapiunt vel sapientes, *οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες.*

Col. 3, 10: secundum imaginem eius creantis vel qui creavit illum, *κατ' εἰκόνα αὐτοῦ τοῦ κτίσαντος αὐτόν.*

1 Thess. 2, 13: quoniam accipientes vel [hier fehlt eine Conjunction] accepistis verbum auditus a nobis, *ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν.* 4, 5: sicut et gentes ignorantes vel quae non noverunt deum vel nesciunt deum, *καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν.* 4, 15: nos viventes vel qui vivimus, *ἡμεῖς οἱ ζῶντες.* 5, 9 sq.: per dominum vel [in?] domino ... qui

mortuus est vel mortuo, *διὰ τοῦ κυρίου . . . τοῦ ἀποθανόντος.* 5, 12: cognoscere laborantes in vobis et qui praesunt vobis in domino et monent vel monentes vos, *εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας . . . καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς.*

2 Thess. 2, 10: in omni seductione iniquitatis pereuntibus vel his qui pereunt, *ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις.* 2, 12: ut iudicentur omnes qui non crediderunt vel non credentes veritati, sed consenserunt vel consentientes iniquitati, *ἵνα κριθῶσιν ἅπαντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ ἀλλ' εὐδοκήσαντες τῇ ἀδικίᾳ.*

1 Tim. 1, 3: abiens vel cum irem in Macedoniam, *πορευόμενος εἰς Μακεδονίαν.* 1, 16: ad exemplum eorum qui crediturі sunt vel futurorum credentium in illum, *πρὸς ὑποτύπωσιν τῶν μελλόντων πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ.* 2, 2: pro regibus et omnibus sublimatis vel qui in sublimitate sunt constituti, *ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων.* 3, 12: diaconi autem sint unius uxoris viri, filios bene regentes vel [hier ist *qui* weggelassen] qui filiis bene praesint, *διάκονοι δὲ ἔστωσαν μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες, τέκνων καλῶς προϊστάμενοι.* 5, 17: maxime laborantes vel qui praestant in verbo et doctrina, *μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ.* 5, 25: opera bona manifesta sunt, et quae aliter se habent vel se habentia abscondi non possunt, . . . *καὶ τὰ ἄλλως ἔχοντα κρυβῆναι οὐ δύνανται.* 6, 9: nam qui volunt vel volentes autem ditari, incidunt in temptationem, *οἱ δὲ βουλόμενοι πλουτεῖν ἐμπίπτουσιν εἰς πειρασμόν.*

2 Tim. 3, 6: ex his enim sunt qui se(r)punt vel intrant vel repentes in domos et captivas ducunt vel ducentes mulierculas oneratas peccatis, *ἐκ τούτων γάρ εἰσιν οἱ ἐνδύνοντες εἰς τὰς οἰκίας καὶ αἰχμαλωτίζοντες γυναικάρια σεσωρευμένα ἁμαρτίαις.* 3, 15: sacras litteras nosti potentes [im cod. steht *potententes*] vel quae possunt te instruere in salutem, *ἱερὰ γράμματα οἶδας τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι εἰς σωτηρίαν.*

VI.

Berücksichtigung der grammatischen Form und der Schreibung.

In dem so eben angeführten Verse 2 Tim. 3, 6 steht über dem Vocale der 2. Silbe des Wortes domos ein griechisches *v* als Hinweis auf die Nebenform domus. Belege zu diesen beiden Formen des Acc. Plur., von denen domos gebräuchlicher war, findet man in *Neue*'s Lat. Formenlehre I², S. 520 f. — Tit. 3, 13: Zenan legis peritum et Apollo vel Apollonem [über dem griechischen *απολλωνα* stehend] sollicite praemitte. Analoga zu dem hier beigeschriebenen Acc. Apollonem (vom Nom. *Apollos* sind das von Priscian VI. 13, 70 aus Cicero de Rep. nachgewiesene *Athonem* und das beim Scholiasten zu Germanic. Phaenom. 69 vorkommende *Minonem* (s. *Neue* a. O. S. 344). Die Form Apollonem selbst lässt sich zwar auch nachweisen, nämlich Cic. Divin. I. 21, 42 im cod. Erl., aber als Acc. von Apollo (*Neue* S. 165). — Auf das zweifache Genus von *dies* bezieht sich 1 Thess. 5, 4: dies ille vel illa, wo ille durch Amiat., illa durch Fuld. Vulg. vertreten ist; dagegen auf die kürzere und die längere Imperativform Phil. 2, 29: habete vel habetote, wo die genannten 3 Zeugen übereinstimmend die letztere darbieten.

2 Tim. 4, 16 hat bei affuit der Schreiber über das erste *f* ein *d* gesetzt; jene Form hat daselbst die Vulgata, adfuit aber Amiat. und Fuld. — Ueber *τηρήσει* 2 Thess. 3, 3 steht: confirmavit vel confirmabit. Da nur die letztere Form richtig sein kann, so ist die erstere für einen Vulgarismus der Sprach- und Schreibweise zu halten, den übrigens an dieser Stelle auch Amiat. und Fuld. aufweisen. In dieselbe Kategorie gehört das über *ἄξει* 1 Thess. 4, 14 befindliche adducet vel adducit [= Fuld.]; ingleichen Tit. 1, 12 die zwei Formen über *γαστέρες*: ventris vel ventres, wo Fuld. ebenfalls ventris hat.

VII.

Verschiedene Rection.

Eph. 1, 8: gratiae suae, quae superabundavit in nobis vel in nos, *εἰς ἡμᾶς*. 1, 19: quae sit supereminens magnitudo virtutis eius in vobis vel in vos credentes vel credentibus, *εἰς ὑμᾶς τοὺς πιστεύοντας*. Phil. 2, 22: sicut patri filius mecum servivit in evangelio vel evangelium, *εἰς τὸ εὐαγγέλιον*. 2, 27: sed deus misertus est eius, non illi vel illum autem solum, sed et mihi, — wo *miserere* mit drei verschiedenen Casus construirt ist, ähnlich im Clar.: misertus est eum, non solum autem illium [so, d. h. *illi*, woraus dann *illum* gemacht wurde], sed etiam et mei. — Col. 3, 14: super omnia vel omnibus autem haec vel his, *ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις*. 4, 11: hi soli sunt cooperatores (vel adiutores) mei in regno vel regnum dei, *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*. 1 Thess. 2, 12: ut ambuletis vos digne deo vel dei vocantis vel vocante vos [= *ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς*] in suum regnum. 3, 9: quam enim gratiarum actionem possumus domino retribuere de (t pro) vobis super omne vel omni gaudium vel gaudio quod gaudemus . . . coram deo nostro? . . . *ἀνταποδοῦναι περὶ ὑμῶν ἐπὶ πάσῃ τῇ χαρᾷ ᾗ χαίρομεν . . . ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ ἡμῶν;* 4, 8: qui et dedit spiritum suum sanctum in vos vel in vobis, *εἰς ὑμᾶς*. 1 Tim. 2, 10: quod *decet* mulieres vel [hier steht *infinitiuus* im Codex; jedenfalls ein Schreibfehler für *datiuus*, wodurch angezeigt werden sollte, in manchen Epistelexemplaren sei *decet* mit dem Dativ construirt] mulieribus, *ὃ πρέπει γυναιξίν*. 2 Tim. 2, 14: noli verbis pugnare; in nihilum vel nihilo [*ἐπ᾽ οὐδέν* AG, *ἐπ᾽ οὐδενί* FG, *εἰς οὐδέν* DEKL] enim utile est nisi in subversione. 3, 10. 11: tu autem *adsecutus es* meam doctrinam [vel *doctrinae* wird hier einzuschalten sein], institutum vel instituto, propositum vel proposito, fidem vel fidei, longanimitatem vel longanimitati, caritatem vel caritati, patientiam vel patientiae, persecutiones

vel persecutionibus, passiones vel passionibus, qualia mihi facta sunt ..., σὺ δὲ παρηκολούθηκάς μου τῇ διδασκαλίᾳ, τῇ ἀγωγῇ ... τοῖς παθήμασιν, οἷά μοι ἐγένετο (über *adsequi* mit Dativ vgl. meine Itala u. Vulg. S. 439). Phil. v. 14: ut non quasi ex necessitate vel necessitatem bonum tuum sit (s. ebendort S. 410; auch der Fuld. hat hier ex necessitatem). — Dass in indirecten Fragesätzen bisweilen im Vulgärlatein auch der Indicativ gesetzt wurde (s. Itala u. Vulg. S. 428 f.), bezeugt im Boern. die Nebeneinanderstellung Eph. 3, 18: ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit vel est latitudo ..., τί τὸ πλάτος ... (ohne Verbum).

VIII.

Verschiedene grammatische Beziehung.

Eph. 2, 2: secundum principem potestatis aeris huius, spiritu vel spiritus nunc operantis in filiis diffidentiae. Was neben der richtigen Uebertragung spiritus die andere spiritu besagen will, ist nicht recht deutlich; vielleicht legte man, indem man *operantis* gegen den griechischen Wortlaut auf *potestatis* bezog, dem Abl. spiritu instrumentale Bedeutung bei. — 3, 10: ut innotescat [ἵνα γνωρισθῇ] vel innotescoret principibus. Col. 1, 18: ut ipse est caput corporis ecclesiae, qui (scil. Christus) vel quod (scil. caput) est principium [ὅς ἐστιν]. 3, 14: super omnia autem haec caritatem (induite), quae (caritas) vel quod (von dem nachfolgenden neutralen Prädicate abhängig) est vinculum unitatis.

IX.

Buchstäblichkeit und Gebräuchlichkeit, wörtliche und freiere Uebersetzung.

Eph. 1, 4: ut essemus nos sancti vel esse nos sanctos et immaculati vel immaculatos, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους. 1, 10: ut restauraret vel restau-

rare [*ἀνακεφαλαιώσασθαι*] omnia in Christo. 1, 12: ut essemus nos vel in esse nos [*εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς*] in laudem gloriae. 5, 10: probantes quid sit vel est [*τί ἐστιν*] beneplacitum deo. 5, 14: et illuminabit te vel tibi [*ἐπιφαύσει σοι*] Christus. 6, 11: induentes vel induite [*ἐνδύσασθε*] vos arma dei. 6, 13: et in omnibus vel omnia [absoluter Acc., = *ἅπαντα*] perfecti. Phil. 1, 1: in Philippis [*ἐν Φιλίπποις*] vel Philippis. 1, 10: ad probandos vel in probando vel ut probetis vos, *εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς*. 1, 30: quale et vidistis in me et nunc audistis in me [*ἐν ἐμοί*] vel de me. 2, 26: quoniam quidem desiderans erat [*ἐπιποθῶν ἦν*] vel desiderabat omnes vos ... audistis illum (vel eum) infirmatum vel infirmari [*ἠσθενηκέναι*]. 2, 27: infirmatus est usque ad mortem vel prope morti [*παραπλήσιον θανάτῳ*]. 2, 30: parabolatus de anima sua vel animae suae [*παραβολευσάμενος τῇ ψυχῇ αὐτοῦ*]. 3, 1: mihi quidem non pigrum, vobis autem cautum est [*ἀσφαλές*] vel necessarium. 3, 6: secundum iustitiam, quae in lege est, factus [*γενόμενος*] vel conversatus. 3, 7: quae quaedam fuerunt vel erant [*ἦν*] mihi lucra, haec arbitratus sum pro vel propter Christo vel Christum [*διὰ τὸν Χριστόν*] detrimenta vel detrimentum [*ζημίαν*]. 3, 8: arbitratus sum omnia damna vel detrimenta [aber im Griech. Sing. *ζημίαν*] esse ... propter quem omnia detrimentum passus sum [*τὰ πάντα ἐζημιώθην*] vel facio. 3, 10: ut sciam vel ad agnoscendum eum, *τοῦ γνῶναι αὐτόν*. 3, 13: ego me ipsum non arbitror comprehendisse vel comprehendentem, *κατειληφότα*. 3, 16: veruntamen ad quod pervenimus, ut idem sapiamus vel idem sapere [*τὸ αὐτὸ φρονεῖν*]. 3, 20: in caelis est, unde [*ἐξ οὗ*] vel ex quo et salvatorem expectamus. 3, 21: qui transformavit corpus humilitatis nostrae conforme [*σύμμορφον*] vel conformatum corpori gloriae suae. 4, 3: adiuva vel coaccipe [*συνλαμβάνου*] eas. 4, 11: ego enim didici, in quibus sum, sufficiens sim vel esse [*αὐτάρκης εἶναι*]. 4, 16: in

necessitatem meam [*εἰς τὴν χρείαν μου*] vel usibus meis misistis. 4, 17: non quia requiro [*ἐπιζητῶ*] vel non quia quaeram datum. 4, 21: salutant vos commei [*οἱ σὺν ἐμοί*] vel qui mecum sunt. — Col. 1, 14: in quo habemus redemptionem [*τὴν ἀπολύτρωσιν*] vel redimere. 1, 24: repleo (vel suppleo) defientia [*τὰ ὑστερήματα*] vel quae desunt tribulationum Christi in carne mea (vgl. 1 Thess. 3, 10: in ... supplendo quae desunt vel defientia [*τὰ ὑστερήματα*] fidei vestrae). 1, 25: ut impleam vel inplere [*πληρῶσαι*] verbum dei. 2, 16: nemo ergo vel non ergo aliquis [*μὴ οὖν τις*] vos in cibo [vorher fehlt *iudicet*]. 2, 22: quae sunt omnia in corruptionem ipso usu [= *τῇ ἀποχρήσει*] vel per abusionem. 4, 13: testimonium perhibeo enim illi [*αὐτῷ*] vel de illo. 4, 15: in Laodacia vel ae. 4, 16: in Laodocia vel ae. — 1 Thess. 1, 5: evangelium nostrum non fuit ad vos [*πρὸς ὑμᾶς*] vel apud vos. 1, 8: a vobis enim innotuit vel diffamatus est [*ἐξήχηται*] sermo domini ... ita ut non necesse habere (so) nos [*ὥστε μὴ χρείαν ἔχειν ἡμᾶς*] vel (sit) nobis, loqui aliquid. 2, 2: in multa sollicitudine vel in multo certamine [*ἐν πολλῷ ἀγῶνι*]. 2, 4: probati sumus a deo, ut crederetur nobis vel credi nobis [*πιστευθῆναι*] evangelium. 2, 14: eadem passi estis et vos a vestris vel propriis [*τῶν ἰδίων*] contribulibus. 2, 17: nos ... defraudati vel desolati [*ἀπορφανισθέντες*] a vobis. 3, 2: ad confirmandes vel confirmare vel ut confirmet vos et exhortandos vel exhortari, *εἰς τὸ στηρίξαι ὑμᾶς καὶ παρακαλέσαι*. 3, 5: ad cognoscendam vel cognoscere fidem, *εἰς τὸ γνῶναι τὴν πίστιν*. 4, 3: abstinere [*ἀπέχεσθαι*] vel ut abstineatis vos. 4, 11: et studium habere silendi [*ἡσυχάζειν*] vel ut quieti sitis et agere vestra vel propria [*τὰ ἴδια*] negotia. 5, 27: adiuro vos per dominum, ut legatur vel legere epistola (füge ein: vel epistolam), *ἀναγνωσθῆναι τὴν ἐπιστολήν*. — 2 Thess. 1, 10: cum venerit clarificari ... et mirificari [*ἐνθαυμασθῆναι*] vel mirabilis

esse in omnibus credentibus. 3, 6: ut separetis vel separare [στέλλεσθαι] vos. 3, 13: nolite deficere bene vel bonum facientes [καλὸν ποιοῦντες]. 3, 14: non commisceamini cum illo vel illi [αὐτῷ]. — 1 Tim. 1, 3: in Ephesso vel *i.* 1, 16: credentium in illum [ἐπ' αὐτῷ] vel illi. 4, 6: haec subponens [ὑποτιθέμενος] vel praeponens vel proponens fratribus. 5, 13: loquentes quae non oportet vel non esse [ergänze *oportet*] vel non oportentia, τὰ μὴ δέοντα. 5, 19: accusationem noli recipere excepto vel exceptis [ἐκτός] nisi duobus aut tribus testibus. 6, 14 sq.: usque in apparitionem [τῆς ἐπιφανείας] vel adventum domini nostri ... quam vel quem temporibus suis ostendet. 6, 18: divites esse [πλουτίζειν] vel sint. — 2 Tim. 1, 3: sine intermissione habeo [ἔχω] vel ago de te memoriam in orationibus meis. 1, 6: admoneo te, ut resuscites vel resuscitare [ἀναζωπυρεῖν] gratiam dei ... per impositionem [διὰ τῆς ἐπιθέσεως] vel ex impositione manuum. 1, 10: per adventum vel illuminationem vel apparitionem [διὰ τῆς ἐπιφανείας] salvatoris nostri. 1, 18: in Ephesso vel Ep(h)essi. 2, 2: fidelibus hominibus, qui idonei sint vel erunt [ἔσονται]. 2, 8: memora Jesum Christum resuscitatum [ἐγηγερμένον] vel resurrexisse *a* vel ex mortuis [ἐκ νεκρῶν]. 2, 16: plurimum [ἐπὶ πλεῖον] vel multum enim proficiunt ad impietatem. 2, 26: et resipiscant [so ist zu lesen] vel resipiscere, ἀνανήψωσιν. 3, 11: in Antiochia vel Antiochiae, in Iconio vel Iconio, in Lystris vel Lystris. 3, 16: utilis ad docendum vel doctrinam [διδασκαλίαν], ad corripiendum vel arguendum vel correptionem [ἐλεγμόν] ... ad disciplinam in iustitia [τὴν ἐν δικαιοσύνῃ] vel iustitiae. 4, 1: apparitionem [τὴν ἐπιφάνειαν] vel adventum eius (cf. 4, 8: omnibus diligentibus apparitionem vel adventum eius). 4, 4: a quidem veritate aurem vel auditum [τὴν ἀκοήν] avertunt. 4, 12: in Ephessum vel Ephessum (adv.). 4, 20: in Corintho vel Corinthi. — Tit. 1, 5: reliqui te in Creta

vel Cretae. 1, 7: oportet enim episcopum sine crimine vel inculpabilem [ἀνέγκλητον] esse. 2, 9: in omnibus placere vel beneplacitos esse [εὐαρέστους εἶναι]. 3, 5: salvavit nos per lavacrum iterum generationis [παλιγγενεσίας] vel regenerationis. — Phil. v. 13: quem ego volui apud me ipsum remanere vel retinere [κατέχειν].

So haben wir denn in den bisherigen Mittheilungen das in den Doppelübersetzungen des cod. Boernerianus dargebotene Material möglichst kurz und vollständig vor Augen gestellt. In einem später nachfolgenden Aufsatze gedenken wir an dasselbe einige Erörterungen anzuknüpfen.

Anzeigen.

H. Holtzmann und R. Zöpffel, Lexikon für Theologie und Kirchenwesen. Lehre, Geschichte und Kultus, Verfassung, Bräuche, Feste, Sekten und Orden der christlichen Kirche, das Wichtigste aus den übrigen Religionsgemeinschaften. Leipzig 1882. 8. XI und 728 S.

„Meyer's Fach-Lexika" erstrecken sich auch auf Theologie. Die vorliegende Leistung ist wohl hauptsächlich für Laien geschrieben, aber auch jedem Theologen sehr nützlich, wenn nicht unentbehrlich. Neben sämmtlichen Päpsten werden auch alle irgend namhaften Theologen der Gegenwart eines Artikels gewürdigt. Ausser den gegenwärtigen Kämpfen zwischen Kirche und Regierungen sind besonders Reformation und Gegenreformation auf der einen, die Aufgaben und Probleme des urchristlichen Schaffens und Denkens in der zur Gründung der katholischen Kirche führenden Periode auf der andern Seite mit verhältnissmässiger Ausführlichkeit behandelt worden. Die biblischen, dogmatischen, ethischen, kultischen, religionsphilosophischen und praktisch-theologischen Artikel hat H. Holtzmann, alle biographischen, kirchenrechtlichen, kirchenpolitischen und kirchengeschichtlichen Artikel, letztere wenigstens vom Jahre 300 an,

hat R. Zöpffel verfasst. „Nur grosse, auf das System der Verweisungen verwandte Sorgfalt machte die Bewältigung eines so massenhaften Stoffs innerhalb der dem populären Zweck gezogenen Grenzen möglich.“ Bei voller Anerkennung des Geleisteten bemerken wir nur das Fehlen folgender Artikel: J. W. Baier (von welchem der Name der Homiletik stammt), J. Ph. Gabler, in der theologischen Wissenschaft verdient genug, Nicolaus Gallus, in der Reformationsgeschichte wohl bekannt. Es fehlen auch die jetzt so einflussreichen Berliner Hofprediger Kögel und Stöcker, welche in einer zweiten Auflage wohl ein Denkmal verdienen. Bei den Makkabäern war auf keinen Fall bloss Keil's Commentar zu erwähnen. Solche kleinen Mängel können freilich die hohe Brauchbarkeit des Ganzen nicht aufheben. A. H.

F. X. Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studirende. Zweite Auflage, Trier, Lintz, 1882. XVI u. 892 S.

Das siebente Jahrhundert scheidet auch hier, wie in der protestantischen Schablone, zwischen alter und mittlerer Zeit; den Eintritt der Neuzeit aber verkündet nicht die Reformation, sondern der Humanismus. Die Anordnung ist übersichtlich, die Darstellung gewandt, und wo der Verfasser selbständig gearbeitet hat, wie in der Kunstgeschichte, da findet man auch manches dem betretenen Weg Fremde und Neue. Den Standpunkt bezeichnet S. 690 die Verherrlichung der Lacordaire und Montalembert in Frankreich, der Möhler und Görres in Deutschland. Sie vornehmlich haben dazu geholfen, dass die Kirche aus der Revolution von 1848 gereinigt und gestärkt hervorgehen konnte. „So weit und noch einige Jahre hindurch zeigte sich die Entwickelung der Kirche als emporsteigend und verhiess eine kommende Aussöhnung der vielfach irrenden, vielfach sündigen und doch in der Tiefe ihrer Seele von religiösem Bedürfnisse erfassten, von der Sehnsucht nach dem Hause des Vaters verzehrten Gesellschaft unseres Jahrhunderts. Da warfen die politische Gestaltung Europa's seit 1851, der Sieg brutaler Mächte und die Ohnmacht der zwischen den extremen Leidenschaften wie zwischen zwei Mühlsteinen zerriebenen gemässigten Partei der wahrhaft Conservativen Europa und die Kirche wieder weit ab von dem Wege fortschreitender organischer Entwickelung.“ Man sieht, wo das hinaus will. Aber der Altkatholicismus kommt gleichwohl schlecht genug weg. Mässigung wäre hier zu em-

pfehlen gewesen. Denn wie man über die S. 709 f. 748 abgegebenen starken Urtheile, neben welchen die schwachen S. 752 abstechen, wenigstens protestantischer Seits denkt, steht bei Schlottmann (Der deutsche Gewissenskampf. S. XXIV) zu lesen. „Ein Blick auf den gegenwärtigen Zustand der protestantischen Theologie“ zeigt unserem Verfasser S. 782 freilich nur „unverkennbare Spuren“ von „Zersetzung“, „innerer Zersplitterung“ und „notorischer Unfähigkeit, das christliche Dogma neben dem Princip der freien Forschung zu bewahren“ — was wenig Eindruck auf uns macht, die wir den Vortheil kennen, den die Möglichkeit, in frischer Luft athmen zu dürfen, gewährt. Im Uebrigen wünschen wir dem Buche um seines meist sachlichen Charakters und der anständigen Form der Polemik, sowie um des mild und ehrbar christlichen Geistes willen, den es athmet, viele Leser. Möchten bei einer neuen Auflage auch diejenigen Versehen in Wegfall kommen, welche S. XIV f. 891 f. nicht angegeben sind, beispielsweise S. 82 der sprachlich unmögliche Titel eines zudem gar nicht veröffentlichten Werkes von Studemund, die falschen hebräischen Buchstaben S. 61 und 85, die verdruckten Namen S. 44 (Theodoret) und 128 (Rendall). Kann sich heute auch Lady Seymour nicht mehr beklagen über das ihr S. 576 zugedachte tragische Ende, so doch mancher noch lebende protestantische Theologe über seine Classificirung. Karl Schmidt z. B. zählt S. 772 zu den Rationalisten, Albrecht Ritschl S. 781 zu den Tübingern. Ich dagegen bin mit meiner Gesellschaft S. 782 zufrieden. Aber suum cuique!

Strassburg i. E. H. Holtzmann.

G. Nathanael Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus. Erlangen 1881. 8. VIII und 210 S.

Ein Dorpater Docent der Theologie, Schüler und Freund Th. Zahn's, bezeichnet in dem Vorworte den Montanismus als die erste Bewegung hervorragender Art, welche durch die Probleme des Weltverhältnisses der Kirche hervorgerufen ward. „Ihm ist die folgende Untersuchung gewidmet. Sie bearbeitet ein bereits reich und zum Theil vortrefflich bebautes Gebiet. Besonders hat die Darstellung, welche dem Wesen des Montanismus nach Schwegler [d. h. post, nicht secundum Schwegleruм] durch Ritschl geworden ist, allgemeine Anerkennung gefunden, und eine eingehende und tüchtige monographische Behandlung ward erst wieder vor Kurzem (1878) dem Montanismus durch [J.] de Soyres [Montanism and the primitiv church]

zu theil. Dennoch harren eine Reihe ungelöster Fragen in Bezug auf Charakter und Geschichte des Montanismus noch immer der Beantwortung, und daher hofft auch die nachfolgende Arbeit, indem sie die Resultate der bisherigen Arbeiten verwerthet und eine möglichst allseitige Berücksichtigung der Quellen in's Auge fasst, auch noch ihrerseits zur helleren Beleuchtung des Wesens des Montanismus beizutragen, wie die Kenntniss seiner Geschichte zu bereichern."

Die Einleitung S. 1—15 belehrt uns, wie das Wesen des Montanismus „nach Schwegler durch Ritschl" in allgemein anerkannter Weise zur Darstellung gekommen ist. Der Hr. Vf. kann es jedoch selbst nicht leugnen, dass „vor Schwegler" (der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrh., 1841) „eine gründliche Untersuchung der Vorbedingungen für den Montanismus in dem gesammten Zustand der Kirche jener Zeit" noch fehlte (S. 5). Wenige werden allerdings zur Zeit noch mit Schwegler den Montanismus als eine Entwickelungsstufe des Ebionitismus ansehen, welcher das ursprüngliche, auch das urapostolische Christenthum gewesen sei und der katholischen Kirche zu Grunde liege. Aber den gesetzlich alttestamentlichen Standpunkt, „ein jüdisches Element" des Montanismus musste doch auch Neander in der 2. Auflage seiner Kirchengeschichte, Bd. II, S. 883, anerkennen. Dann kann Bonwetsch selbst (S. 9 f.) die Schlussfolgerung nicht abweisen: „Ist ein jüdisches Element das Wesentliche im Montanismus, so wird auch im Judenthum resp. Judenchristenthum sein Ursprung zu suchen sein". Er fährt nun wohl fort: „Dass aber dies nicht der Fall ist, hat Ritschl in seiner wie überhaupt so besonders auch für die Erkenntniss des Montanismus Epoche machenden Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirche [1. Aufl. 1850, 2. Aufl. 1857] dargethan. Nicht im Ebionitismus, sondern im katholischen Heidenchristenthum habe der Montanismus seine Wurzeln." Schreiber dieses ist der Erste gewesen, welcher in der Schrift über „die Glossolalie in der alten Kirche", 1850, S. 115—136, „das bedeutende Verdienst Ritschl's, in seiner Darstellung des Montanismus den Cardinalpunkt getroffen zu haben, in welchem die Differenz des Katholicismus und des Montanismus wurzelt", bereitwillig anerkannt hat. Auch denke ich nicht daran, den Montanismus aus dem Ebionitismus herzuleiten. Aber mit dem Ebionitismus ist noch keineswegs das urapostolische Judenchristenthum abgewiesen. Ritschl ist auch vorsichtig genug gewesen, nur von einem „katholisch werdenden" Heidenchristenthum zu reden. Und gerade hier ist, wie ich

schon in dem ersten Jahrgange dieser Zeitschrift (1858, I. III. IV) nachgewiesen zu haben meine, die schwächste Seite seiner Gesammtauffassung. Was soll man von einem Heidenchristenthum denken, zu welchem selbst der Hirt des Hermas gerechnet wird? Was soll man dazu sagen, wenn gar ein Hegesippus für die schon entschiedene Herrschaft des Katholicismus zeugen soll? Wohin diese Auffassung bei dem Märtyrer Justinus führt, kann man aus dem in dieser Zeitschrift 1879, IV, S. 493 f. beleuchteten Buche M. v. Engelhardt's über „das Christenthum Justin's des Märtyrers", 1879, ersehen. Die ganze Auffassung des Montanismus wird verwirrt, wenn man von vorn herein darauf ausgeht, ihn so viel oder so wenig wie möglich ebionitisch erscheinen zu lassen. Man betrachte den Montanismus vielmehr zuerst an und für sich, ehe man nach seiner Herkunft fragt.

Was der Montanismus an sich ist, hat allerdings Ritschl bahnbrechend, wenn auch mit einer gewissen Einseitigkeit, gezeigt. Der Montanismus mit seiner „neuen Prophetie" sollte in Wirklichkeit eine Reaction, und zwar auf dem Gebiete der christlichen Sitte sein, „nicht gegen ein Princip, sondern nur gegen einzelne Abweichungen von dem allgemein anerkannten Princip gerichtet" (S. 507 f.). Das klingt doch etwas principlos. Zu einer wesentlichen Differenz des Montanismus von dem Katholicismus lässt Ritschl, welcher hier allerdings in das eigenthümliche Wesen des Montanismus tiefer eingedrungen ist, es erst in der Sittenzucht gekommen sein, wo der Montanismus den Todsündern, namentlich den vom Christenthum Abgefallenen, die Wiederaufnahme versagte und die Schlüsselgewalt nicht dem Kirchenamte als solchem, wie es durch die Bischöfe ausgeübt ward, sondern allein dem Geiste, dessen Träger und Werkzeuge die Propheten sind, zuerkannte. So treffend hier Ritschl einen früher wenig beachteten Punkt in seiner Bedeutung hervorgehoben hat, muss man doch immer fragen, wie es schliesslich auf dem Gebiete der kirchlichen Zucht und Verfassung zum Bruche kommen konnte, wenn der Zwiespalt nicht von vorn herein in einer Verschiedenheit der beiderseitigen Principien begründet war. Solchen Gegensatz zwischen den neuen Propheten und den Bischöfen findet überdiess Ritschl selbst (S. 518) „direct nur von Tertullian bezeugt". Meinerseits meinte ich, die Reaction des Montanismus in dem allgemeineren Sinne fassen zu müssen, „dass die alte Geistesfreiheit sich einer äusseren Institution nicht fügen wollte, in welche sie gleichwohl eingehen musste, wenn das Geistesleben anders in eine organischere Entwickelung eintreten sollte", will aber die Sache damit keineswegs erschöpft

haben. F. C. Baur (Das Wesen des Montanismus, Theol. Jahrbb. 1851, S. 538—594, Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 1. Aufl. 1853, S. 213 f., 2. Aufl. 1860, S. 235 f.) hat mit sicherem geschichtlichem Blicke in dem Montanismus eine allgemeinere Krisis erkannt. Derselbe liege auf dem Uebergange aus der Periode des Urchristenthums in das geschichtlich sich entwickelnde Christenthum der folgenden Zeit und sei ein Versuch, den Standpunkt des Urchristenthums festzuhalten. Wieder zu eng möchte es dagegen sein, wenn Baur (nach dem Vorgange L. Georgii's) den Glauben an die nahe Parusie Christi und die Reaction gegen eine von diesem Glauben schon abgekommene Weltansicht für die beiden Hauptmomente erklärte, aus welchen der Ursprung und Charakter des Montanismus zu erklären sei.

Gerade 40 Jahre nach Schwegler's Darstellung tritt nun der junge Dorpater Theolog ganz in Ritschl's Fusstapfen. Doch findet er, dass immer noch etwas zu thun ist. „Allgemein wird anerkannt, dass der Montanismus eine bedeutende Krisis im Weltverhältniss der Kirche bezeichnet, dass er eine Reaction zur Wiederherstellung des wahren ursprünglichen Christenthums gegen das Einleben der Kirche in der Welt ist, dass er unter der Erwartung des baldigen Weltendes steht, dass er endlich besonders mit dem Episkopat in Conflict gerathen ist. Differenzen bestehen dagegen darüber, in wiefern und in wieweit die Erwartung des Endes dem Montanismus seinen Charakter aufgeprägt hat, ob nämlich seine rigoristischen sittlichen Forderungen durch das nächst bevorstehende Weltende bedingt sind, oder ob diess überhaupt nur den grösseren Ernst christlicher Frömmigkeit wachgerufen, und derselbe sich nun in Formen äussert, die dem gesammten Christenthum seiner Zeit eignen. Ferner ist auch noch nicht festgestellt, ob der Gegensatz zwischen Montanismus und Grosskirche nur durch die schismatische Tendenz des Montanismus hervorgerufen und daher im Wesentlichen auf das Gebiet der Verfassung einzuschränken ist, oder ob er sich über das ganze Gebiet kirchlichen Lebens erstreckt."

Zuerst giebt Bonwetsch (S. 16—56) „eine bisher unterlassene Zusammenstellung der Quellen, aus denen die Kenntniss des Montanismus zu schöpfen ist". Die bekannte Stelle des Irenäus adv. haer. III, 11, 9 über die Gegner der Geistesgaben neuester Zeiten und des Johannes-Evangeliums wird (S. 22 f.) nicht ganz genau angeführt und unrichtig zurechtgemacht. Die Worte lauten: Infelices vere, qui pseudoprophetae [nur wahrscheinlich ist die Aenderung: pseudoprophetas] quidem esse

volunt [dafür soll man nach Ritschl und Zahn lesen: nolunt], propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia, similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinent. Der Vergleich mit falschen und wahren Brüdern entspricht dem Unterschiede falscher und wahrer Prophetie und bestätigt somit das handschriftliche volunt. Wer falsche Propheten anerkennt, darf desshalb nicht die Prophetie in der Kirche überhaupt verwerfen. Dankenswerth ist die Mittheilung einer von Zahn aufgefundenen Stelle *Μοντανοῦ ἐκ τῶν ᾠδῶν* (Nova collectio VII, 69), über welche aber (S. 56, 1) vorschnell der Stab gebrochen wird. Die Worte lauten: *Μίαν ὁ Χριστὸς ἔχει τὴν φύσιν καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ πρὸ τῆς σαρκὸς καὶ μετὰ τῆς σαρκός, ἵνα μὴ διάφορος γένηται ἀνόμοια καὶ διάφορα πράτιων.* Werden damit schon „die monophysitischen und wohl auch die monotheletischen Streitigkeiten vorausgesetzt"? Es handelt sich nur um die Einheit des Wesens und Wirkens Christi vor und in seiner fleischlichen Erscheinung. Gut montanistisch ist Christus als einer und derselbe in lege et in evangelio, wie in nova prophetia.

Zweitens behandelt Bonwetsch (S. 57—139) das Wesen des Montanismus ganz nach Ritschl's Methode und Grundansicht. Dass die ekstatische Prophetie der Montanisten mit der Glossolalie der apostolischen Zeit verwandt war, wird aber noch keineswegs widerlegt durch „die logische und akustische Verständlichkeit" der montanistischen Orakel (S. 58). Von akustischer Unverständlichkeit der Glossolalie berichtet Paulus nichts. Die logische Verständlichkeit mancher montanistischen Orakel aber, welche Bonwetsch in Beilage I (S. 197—200) vollständig zusammenstellt, ist keineswegs der Art, dass sie keiner besondern *ἑρμηνεία* bedurft hätten (vgl. nr. 7. 8. 11). Obwohl der montanistische Tertullianus adv. Marcion. V, 8 nach Paulus Prophetie und Glossolalie unterscheidet, bezeugt er doch Beides zusammen: Exhibeat itaque Marcion dei sui dona, aliquos prophetas, qui tamen non de humano sensu, sed de dei spiritu sint locuti, qui et futura pronuntiarint et cordis occulta traduxerint (1 Cor. XIV, 25). edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, duntaxat spiritalem, in ecstasi, id est in amentia, si qua linguae interpretatio accessit (1 Cor. XIV, 26 sq.). Bei der Erörterung von 1 Kor. XIV. konnte Tertullianus nur Prophetie und Glossolalie unterscheiden, was der Montanismus keineswegs immer gethan haben wird. Aber auch so ist der Unterschied fliessend, da der Prophet nicht de humano sensu, sed de dei spiritu redet, der Zungenredner in ecstasi (wie die

montanistischen Propheten). Und es widerstreitet dieser Zusammenstellung von Prophetie und Glossolalie, wenn Ritschl (S. 475) die interpretatio linguae „nur auf die oratio spiritalis", nicht auch auf Psalmen und Visionen (wie die der Prisca nr. 9) beziehen will. Dem Propheten schreibt wohl Tertullianus adv. Marcion. V, 15 auch das sacramenta edisserere zu, was Ritschl dem unverständlichen πνεύματι λαλεῖν μυστήρια des Zungenredners 1 Kor. XIV, 2 entgegengesetzt findet. Solchen Gegensatz macht aber Tertullianus wenigstens nicht geltend. Es bleibt auch hier nur ein fliessender Unterschied, je nachdem das sacramenta edisserere ohne oder mit einer ἑρμηνεία geschah. Dass die Form der montanistischen Prophetie überhaupt ausserchristlichen Ursprungs, eine Weise heidnischer Mantik sei (S. 63), ist offenbar zu viel gesagt. Vollends unstatthaft ist es, wenn Bonwetsch (S. 79 f.) gar den montanistischen Chiliasmus ganz unjüdisch machen will. Demselben habe — und das sei von grosser Wichtigkeit — das Charakteristische des Chiliasmus in der Schrift gefehlt, die Beziehung zum Volke Israel, „ein neuer Beweis, wie wenig der Montanismus seine Wurzeln im Judaismus hat, während man gerade hier den Zusammenhang zwischen beiden am deutlichsten glaubt nachweisen zu können". Ist es keine Beziehung zum Volke Israel, wenn die Montanisten das neue oder obere Jerusalem, immerhin nach Pepuza in Phrygien, herabkommend erwarteten? Und woher weiss Bonwetsch, dass der Montanismus die schliessliche Vollendung „nicht auf der neuen Erde" erwartete? „Er scheint daher dieselbe wesentlich aufgefasst zu haben, wie die katholische Kirche, nämlich als Sein bei Gott in der Aphtharsie nach Leib und Seele." Das ist nicht einmal die herrschende Lehre der altkatholischen Kirche gewesen. Einen gewissen Fortschritt über Ritschl hinaus strebt Bonwetsch erst S. 117 f. an, indem er den Gegensatz des Montanismus gegen die Bischöfe nicht bloss durch äussere Verhältnisse veranlasst sein, sondern schon in den Consequenzen des montanistischen Princips liegen lässt. Da kommt er schliesslich auf den Grundcharakter des Montanismus, welchen er bei Tertullianus darin findet, „dass angesichts des nahen Weltendes eine höhere Stufe der Offenbarung gekommen ist, welche eine höhere Form der Frömmigkeit sanctionirt, um eine Geisteskirche frei von der Welt, und darum auch amtlicher Bevormundung herzustellen" (S. 127). Ursprünglicher ist jedenfalls der kleinasiatische Montanismus, welchen Bonwetsch (S. 139) charakterisirt „als ein Bestreben, das ganze Leben der Kirche gemäss der Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi

zu gestalten, das Wesen des wahren Christenthums unter diesem Gesichtspunkt zu definiren und allem dem entgegenzutreten, wodurch die kirchlichen Verhältnisse eine dauernde Gestalt zum Zweck des Eingehens in eine längere geschichtliche Entwicklung erhalten sollten. Bei Tertullian dagegen und wohl auch schon bei dem späteren kleinasiatischen Montanismus hat diese Erwartung der Parusie nicht mehr in gleichem Grade unmittelbar massgebende Bedeutung".

Drittens folgt „die geschichtliche Entwicklung des Montanismus (S. 140—196), welche am Ende besser vorangestellt sein würde. Bald nach 155 soll Montanus angefangen haben zu weissagen, um 177 musste er aus der Grosskirche ausscheiden. Die Darstellung ist wesentlich überzeugend. Aber befremden muss es, dass Bonwetsch (S. 165) in der montanistischen Kirchenverfassung die zwischen den Patriarchen und den Bischöfen stehenden Cenones (bei Hieronymus epi. 41) ganz unerklärt lässt, da doch die κοινῶνες (Genossen der Patriarchen) so nahe liegen und durch die κοινωνοί in gleicher Stellung in dem nachträglich (S. 211) erwähnten Cod. Iustin. (I, 5, 20) völlig bestätigt werden. Noch befremdender, aber sehr bezeichnend ist, dass Bonwetsch (S. 167, wo ich auch eine andere Berichtigung meines Buches über den Paschastreit S. 395 f. nicht annehmen kann) diejenigen Montanisten, welche den 14. Nisan nach dem Sonnenumlauf am 6. April begingen, gar nicht mehr als Quartadecimaner gelten lassen will. „Vielmehr begegnet hier insofern schroffer Antijudaismus, als rücksichtslos mit dem Charakter des A. T. als eines christlichen Buches Ernst gemacht ist." Sozomenos HE. VII, 18 berichtet von diesen Montanisten, dass sie die in den h. Schriften genannte τεσσαρεσκαιδεκαταία setzten auf τὴν πρὸ ὀκτὼ ἰδῶν Ἀπριλλίων (6. April), καθ' ἣν ἀεὶ τὸ πάσχα ἄγουσιν· εἰ συμβαίη καὶ τὴν ἀναστάσιμον αὐτῇ συνδραμεῖν ἡμέραν (nach Epiphanius Scholasticus will auch Bonwetsch hier einschalten: εἰ δὲ μή), ἐπὶ τῇ ἐχομένῃ κυριακῇ ἑορτάζουσι. γέγραπται γάρ, φησίν, ἀπὸ τεσσαρεσκαιδεκάτης μέχρι εἰκοστῆς πρώτης (Exod. 12, 18). Welch' ein Gedanke: Am 6. April als dem 14. Nisan nach dem Sonnenlaufe immer das Pascha gefeiert, wenn er mit dem Sonntage zusammentrifft, wo nicht, an dem nächsten Sonntage! Da denkt man ja an ein Blatt, welches „täglich erscheint mit Ausnahme der Wochentage". Wer würde da nicht sagen: an dem Sonntage, welcher auf den 6. April folgt oder fällt? Und der 14. Nisan war ja auf keinen Fall der Tag der Auferstehung Christi, so dass man gar nicht begreift, wie jemand darauf kommen konnte, denselben

(Bonwetsch schiebt „Ostern“ unter) immer an einem Sonntage zu feiern. Von dem τὸ πάσχα ἄγειν am 6. April als dem 14. Nisan ist das ἑορτάζειν als Oster-Feier am nächsten Sonntage wohl zu unterscheiden. Und was ist das für ein Antijudaismus, wenn man sich immer noch an den Buchstaben des Gesetzes über den 14. Nisan gebunden fühlt?

Dankenswerth ist Beilage I (S. 197—200) als vollständige Zusammenstellung der Aussprüche montanistischer Propheten, unter welchen jedoch nr. 6 dem Montanus schwerlich abzusprechen ist. Dagegen Beilage II (S. 200—210), „der Hirt des Hermas“ beruht ganz auf Th. Zahn's bekannter Auffassung, hat nicht einmal eine Ahnung von der Verschiedenheit der Bestandtheile dieser Schrift und könnte füglich fehlen. An Fleiss und Sorgfalt hat es der Verfasser übrigens nirgends fehlen lassen.

A. H.

G. R. Hauschild, Die Grundsätze und Mittel der Wortbildung bei Tertullian. I. Leipzig 1876 (Osterprogr. der dortigen Realschule II. O.). 4°. 30 S.; — II. Frankf. a. M. 1881 (Osterprogr. des städt. Gymn.). 4°. 56 S.

Derselbe, Die rationale Psychologie und Erkenntnisstheorie Tertullian's. Leipzig 1880. 4°. 77 S.

Wer sich die grossen Schwierigkeiten vergegenwärtigt, mit denen ein tieferes Eingehen in die Schriften Tertullian's schon an und für sich wegen seiner concisen und dunklen Schreibweise, sodann aber auch in Folge ihrer beklagenswerthen Vernachlässigung in textkritischer Hinsicht verbunden ist, wird dem muthvollen und ausdauernden Fleisse, den Herr Hauschild sowohl auf die Sprache als auch auf die Psychologie Tertullian's verwendet hat, seine Anerkennung nicht versagen können. Unter den drei hierauf bezüglichen Publicationen desselben beschäftigt sich die oben sub 3 genannte ausschliesslich mit der rationalen Psychologie des Carthagischen Presbyters, indem die Darstellung der empirischen für eine spätere Zeit in Aussicht genommen ist. Die darin niedergelegte Untersuchung, in Betreff deren wir uns, wenn auch ungern, auf eine kurze Inhaltsangabe beschränken, zerfällt in 2 Haupttheile. Der erste (S. 6—19) behandelt die Herkunft und Zugehörigkeit der ersten Menschenseele, dass sie weder ein Aggregat noch ein Substrat der Materie, auch kein göttliches Theilwesen, sondern ein Hauch von Gottes Athem sei. Im zweiten (S. 19—77) werden

die naturalia animae besprochen, nämlich deren Begriff und Eintheilung, hierauf die Ableitung und Begründung derselben im engeren Sinne und endlich deren Zahl und Werth (S. 25—77; in 21 Unterabtheilungen). Welch interessante Beiträge zur Geschichte der Philosophie diese verdienstliche Schrift enthält, lässt schon das angefügte Personenregister vermuthen, welches folgende Namen aufweist: Anaxagoras, Aristoteles, Augustin, Demokrit, Empedokles, Hermogenes, Kant, Locke, Marcion, Plato, Pythagoras, Schopenhauer, Stoiker, Strabo, Valentinianer.

Durch gleiche Selbständigkeit und Gründlichkeit der Untersuchung zeichnet sich die Abhandlung desselben Verfassers über die Grundsätze und Mittel der Wortbildung bei Tertullian aus, zu der wir uns jetzt wenden. Ihre bereits im J. 1876 erschienene erste Abtheilung giebt zuvörderst unter der Ueberschrift: „Zur Literatur" (S. 1—4) einen kritischen Hinweis auf das in neuerer Zeit nach dieser Richtung hin Begonnene, sodann aber (S. 4—12) Gesichtspunkte für die Beurtheilung der Tertullianischen Neubildungen. In diesem Abschnitte werden erörtert: 1) Die heidnischen Grundlagen derselben in religiöser, gesellschaftlicher, wissenschaftlicher und geschäftlicher Beziehung (hier bei der letzteren in Betreff seiner Gesetzeskunde, Definirkunst und juristischen Terminologie); 2) die christlichen Grundlagen jener Bildungen, als welche hauptsächlich die biblischen Urkunden sich geltend machten. Nach des Verfassers Vermuthen waren die Citate Tertullian's aus diesen zum Theil zwar Entlehnungen aus den bereits bestehenden lateinischen Uebersetzungen, zum Theil Verbesserungen von Stücken daraus, aber der Hauptsache nach eigene Schöpfungen des Autoren. Zu S. 8, Anm. 40 sei hier bemerkt, dass die vom Verf. bei Joh. 1, 13 angenommene und im krit. Apparat nicht gefundene Lesart ὃς . . . ἐγεννήθη schon in des Ref. N. T. Tertullian's S. 655 hervorgehoben und durch anderweitige Zeugnisse nachgewiesen ist (anstatt „Iren. III. 16" sollte es daselbst genauer heissen: „Iren. III. 14, 2 und 19, 2"). In Anm. 43 wird dem Subst. *eversio* die Bedeutung *Hervorkehrung, Aufstülpung*, zugewiesen, welche mit seiner Anwendung für καταστροφή im Bibellatein sich doch kaum vereinigen lässt. — Der nun folgende Abschnitt: „Tertullian als Uebersetzer" (S. 12—26) fasst, nachdem an solche Ausdrücke erinnert worden, die das Lateinische aus dem Griechischen anscheinend ohne weitere Veränderung, als dass es sie lateinisch flectirte, übernahm, welche aber weiter entwickelt die Grundlage

für manche *romanische* Formen bildeten (z. B. das Lehnwort *gehenna*, aus dem das französische *gêner* entstand), zuerst die Stellung des Griechischen in lateinischen Schriftwerken überhaupt in's Auge, die den Unterschied zwischen der immer frisch quellenden Volks- und Umgangssprache und der starr verharrenden Gelehrten- und Fachsprache deutlich erkennen lässt, und sodann die Stellung Tertullian's zum Griechischen, wobei folgende Gesichtspunkte, nach denen er bei dessen Verwendung verfuhr, besprochen werden: A. Griechische Wörter werden in griechischer Schrift angeführt, und zwar: a) mit griechischer Flexion ohne Uebersetzung und Erklärung (so nur wenige); b) mit griechischer Flexion und nachfolgender lateinischer Uebersetzung, welche ein neugebildetes Wort sein kann. Solche Latinisirungen sind: redanimatio, flagellatio, resurrectio, dilectio, concivis, commisero, coodibilis, recorporatio und revisceratio, discentia, reminiscentia, nativitas, prolatus [= *προβολή*], municipatus, genimen, circumgelare. — Bis hierher (S. 26) erstreckt sich im Programm des J. 1876 die eigentliche Erörterung des Thema's. Wie bedauerlich wäre es doch gewesen, wenn sie ohne Fortsetzung geblieben wäre! An ermuthigenden Aufforderungen dazu hat es nicht gefehlt, und der Herr Verf. unternahm es zu unserer Freude, das so trefflich Begonnene weiter fortzuführen. Es folgen demnach im neuesten Programm als nächste Kategorie: c) Griechisch angeführte Wörter mit griechischer Flexion, zur Erklärung eines vorausgehenden knappen lateinischen Ausdrucks angewendet, welcher eine Neubildung sein kann (S. 2—46); dahin gehören die Dolmetschungen von *αὐτεξούσιος*, *ἡγεμονικός*, *λογικός*, *θυμικός*, *ἐπιθυμητικός*, *ἡ μετοικία*, *ὁ κόσμος*, *ἡ παροικία*, *ἡ περιστερά*, *ἵππιος*, *ὁ νοῦς*. Bei Nr. 6 heisst es auf S. 37: „Dass *incolatus* für *παροικία* stehe, . . . vermag ich nicht anzunehmen, wenn auch die Vulgata einmal *παροικία* durch *incolatus* (1 Petr. 1, 17) . . . übersetzt." Aber aus meiner *Itala u. Vulg.* S. 90 ersieht man, dass *παροικία* nicht bloss einmal, sondern *viermal* in der Vulg. (und so auch anderwärts) durch *incolatus* wiedergegeben ist; ja, in der Rechtssprache scheint sogar *incola* der solenne und feststehende Ausdruck für *πάροικος* gewesen zu sein, vgl. *Labbaei* Veteres Glossae verborum iuris p. 12 (Lutet. 1679): *Ἔγκολος*, *ὁ πάροικος*, *ὃς καὶ ἀλλαχοῦ ἐν πόλει ἢ ἐν χωρίῳ τὴν οἴκησιν ἐκτήσατο*. Auf derselben Seite sagt Verf.: „Dass er dieses Wort (nämlich Tertullian *migratio*, in der Stelle Anim. 30) als

Aequivalent von *μετοικία* bezeichnet, ist auffällig, wesshalb denn auch Rigaltius *ἀποικίας* zu lesen vorschlägt; denn *ἀποικία*, „die Absiedelung und Niederlassung an einem andern Orte", würde durch *migratio* wiederzugeben sein, wogegen *μετοικία* eigentlich nur „das Mitwohnen an einem Orte als Schutzverwandter oder Markgenosse" bezeichnen soll". Diesen Erklärungen können wir nicht zustimmen; denn *ἀποικία* hiess bei den Römern *colonia*, und die Präp. *μετά* deutet in dem Ausdrucke *μετοικία* u. a. nicht auf ein *Mit*wohnen, sondern auf eine *Vertauschung* des Wohnsitzes hin, wesshalb sich in den Glossen folgende Gleichstellungen finden: *μετοικῶ* = *migro, commigro, transmigro; μετοικεῖ* = *demigrat; μετοίκησις* = *migratio*. — Noch werden vom Verf. erörtert (S. 46 — 49. 49 — 53) die der 4. und 5. Kategorie zufallenden Wörter: d) mit griechischer Flexion und beigegebener directer lateinischer Erklärung (die Latinisirungen von *ἡ κατάχρησις*, *ὁ προφήτης* und *ἐμβρυοσφάκτης*), sowie e) mit griechischer Flexion und weiterer (indirecter) lateinischer Erklärung, nämlich *ἡ ψυχή*, *ἡ οἰκονομία*, *ἄωρος*, *βιαιοθάνατος* und *ταπεινοφρόνησις*. Die Untersuchung ist damit noch keineswegs abgeschlossen, aber schon jetzt beläuft sich, wie das alphabetische Verzeichniss (S. 54 f.) nachweist, die Zahl der in beiden Abhandlungen vorgekommenen Wörter, welche bei Tertullian zum ersten Male auftreten und entweder nur beiläufig erwähnt oder ausführlich behandelt worden sind, auf 228. Ausserdem sind in denselben als Ueberreste Tertullianischer Neubildungen aus dem Wortschatze der romanischen Sprachen 25 französische, 27 englische und 9 italienische Wörter namentlich aufgeführt. Möge dem Herrn Verf. für seine dankenswerthen Bemühungen die verdiente Anerkennung zu Theil werden und er sich dadurch veranlasst fühlen, noch weitere Ergebnisse seiner Forschungen über Tertullian baldigst zu veröffentlichen! Zu beziehen sind die obigen 3 Abhandlungen aus dem Commissionsverlage von Zangenberg u. Himly in Leipzig.

Lobenstein. Hermann Rönsch.

I. A. Harnack, Tatian's Diatessaron und Marcion's Commentar zum Evangelium bei Ephraem Syrus (in: Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. IV, Heft 4, 1881, S. 471—505).

II. Theodor Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Lite-

ratur. I. Theil: Tatian's Diatessaron, Erlangen 1881. 8. VI und 386 S.

III. A. Harnack, Die Oratio des Tatian, nebst einer Einleitung in die Zeit dieses Apologeten (in der Schrift: Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter, 1882, § 11, S. 196—232).

Tatian's Diatessaron (oder, wie er fälschlich schrieb: Diapente) meinte Victor, seit 541 Bischof von Capua, zu erkennen in einer Zusammenstellung aus den vier Evangelien nach der lateinischen Uebersetzung des Hieronymus, welche er noch vor dem 21. April 546 an der Spitze des lateinischen Neuen Test. abschreiben liess (Codex Fuldensis ed. Ern. Ranke, 1868). Daher unter Tatian's Namen die altdeutsche Uebersetzung aus den Jahren 820—830 u. s. w. Dass jene Uebersetzung aber Tatian's Diatessaron wenigstens nicht unverändert wiedergab, konnte man schon aus dem Anfange mit Luk. 1, 1—4 ersehen. Dionysius Bar-Salibi aus dem 12. Jahrh. (Asseman. Bibl. or. I, 57. II, 159) bezeugt ja, dass Tatian's Diatessaron mit Joh. 1, 1 begann. Derselbe Dionysius berichtet aber auch, dass Ephräm († 373) Tatian's Diatessaron erklärte. Durch P. A. de Lagarde (Constitutt. app., 1862, p. VII) erhielt man nun die erste Kunde, dass Ephräm's Commentar zu Tatian's Diatessaron noch in armenischer Uebersetzung vorhanden sei. Eben diese Uebersetzung ward veröffentlicht als: Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo, in Latinum translata a J. B. Aucher Mechitarista, cuius versionem emendavit, annotationibus illustravit et edidit G. Moesinger, Venetiis 1876.

Den wichtigen Fund besprach zuerst A. Harnack (in nr. I). Tatian's Diatessaron konnte er, wenn es auch dem Ephräm syrisch vorlag, doch nur, worauf schon der Name führt, für eine ursprünglich griechische Schrift halten. Verfertigt sollte dieselbe sein in der Zeit von 155 bis höchstens 175. Mit besonderem Nachdruck erklärte A. Harnack dieses Diatessaron noch für vorkatholisch (S. 476 f.). Enthalte es doch nicht den vollständigen Text der vier Evangelien. Ein solches Verfahren würde einem Schriftsteller nicht mehr möglich gewesen sein, „für welchen die Evangelientexte bereits unter dem Schutze eines kanonischen Ansehens standen". An manchen Stellen biete das Diatessaron noch ältere Lesarten; namentlich fehle Matth. 16, 17. 18 die ganze „Phrase vom Kirchenbau" (S. 484 f.). Ueberhaupt lehre Tatian's ganzes Verfahren, „dass man mit den Evangelientexten

bis zur Zeit ihrer Kanonisirung, d. h. bis c. 170 und hie und da gewiss noch länger, sehr frei geschaltet haben muss, und dass es daher schwerlich mehr möglich ist, dieselben in ihrer ursprünglichen Gestalt genau wiederherzustellen" (S. 491 f.). „Von dem Verfahren Marcion's unterscheidet sich das Tatian's nur graduell und quantitativ", da dieser sich gleichfalls auch von dogmatischen Urtheilen habe leiten lassen. Vollends bedeutsam war bei einem Gelehrten, welcher doch in der Verwerfung der Tübingischen Ansicht von dem Judenchristenthum als einer Hauptmacht bei der Bildung der katholischen Kirche hinter niemandem zurückgestanden hatte, die ganz Tübingisch klingende Behauptung: „Für die Geschichte des vierten Evangeliums ist es nicht unwichtig, dass Tatian es bereits neben den drei ersten als ein ihnen gleichartiges Buch verwerthet hat, dass er es aber noch der synoptischen Stoffgruppirung völlig unterordnet. Tatian erzählt nach Matthäus; die Johannesperikopen werden, so gut es geht, untergebracht."

Solche Ansichten konnte der vollorthodoxe Th. Zahn (in nr. II) auch einem früher eng verbundenen Genossen bei Herausgabe der Patrum apostolicorum opera nicht hingehen lassen. In einem Werke, welches in Hinsicht von Fleiss und Gelehrsamkeit kaum etwas zu wünschen übrig lässt, stellt Zahn uns zuerst die geschichtliche Bezeugung des Diatessaron (S. 1—111), zweitens in besonders mühsamer Arbeit den Text (S. 112—219), drittens den Ursprung des Diatessaron (S. 200—292) dar. Den Beschluss machen Nachbildungen in anderen Sprachen (S. 293—328) und Anhänge: I. über das Evangelium Hierosolymitanum (S. 329—350), II. über die Lehre des Addai (S. 350—382). Weit gefehlt, dass Tatian's Diatessaron den noch um 170 nicht festgestellten Schrift-Kanon des Neuen Testaments bezeugen sollte, beweist es vielmehr einen längst feststehenden Kanon des Neuen Testaments. Und anstatt in diesem Kanon das Johannes-Evangelium noch als einen Neuling darzustellen, lässt Tatian's Diatessaron vielmehr Ansichten über das Johannes-Evangelium, wie sie Baur ausgesprochen hat, „einfach als Wahnsinn" erscheinen (S. 247). Tatianus, um 110 geboren in Assyrien (S. 268. 284), war von Abstammung ein Syrer, durchdrungen von Racenhass gegen die Hellenen (S. 272). Gleichwohl verschmähte er eine höhere Laufbahn in seiner Heimat und ging auf Reisen, um sich hellenische Bildung anzueignen. So wanderte der antihellenische Semit durch die griechisch-römische Welt bis Rom und trat gar als heidnischer Literat auf, namentlich durch eine Schrift περὶ ζώων (135—155). In Rom ward er zum Christenthum bekehrt,

machte Justin's Bekanntschaft, ward dessen Leidensgefährte in der Anfeindung durch den kynischen Philosophen Crescens und schrieb als Absagebrief seine Rede *πρὸς Ἕλληνας*, alles um 155. Eine angesehene Stellung als kirchlicher Lehrer behauptete Tatianus in Rom bis zu Justin's Tode um 165, nach dessen Heimgange er auf Abwege kam. So veröffentlichte er zu Rom bis 172 oder 173 häretische Schriften, *προβλήματα* und *περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ*. Dass er nun in Bezug auf seine Rechtgläubigkeit verdächtigt ward, verdross den eigenartigen Mann, welcher seine Verirrung nicht eingestehen wollte. Da wandte er nach 17 Jahren der Welthauptstadt und dem ganzen Abendlande den Rücken zu und kehrte in seine morgenländische Heimat zurück, wo er, gewiss in Edessa, ungestörter noch über 10 Jahre wirken konnte (S. 284). Im Morgenlande trat der hochbetagte Tatianus freilich vorsichtiger auf, als in Rom. Mit Kritik der biblischen Schriften und der kirchlichen Sitte, wie in den beiden genannten Schriften, befasste er sich nicht mehr, sondern machte sich nun an die positive Arbeit, seinem syrischen Volke das Evangelium näher zu bringen. In wiefern? Noch ehe es in Edessa eine christliche Kirche gab, spätestens um 150, lässt Zahn (S. 291 f.) ja von den vier kanonischen Evangelien bereits westlich vom Euphrat jene syrische Uebersetzung verfasst sein, von welcher Will. Cureton 1858 wenigstens beträchtliche Stücke veröffentlichen konnte. Man sollte denken, da wäre für die syrischen Christen voraus völlig gesorgt gewesen. Aber Tatianus hatte sich ja in Rom mit seinen „Problemen" schon die Finger verbrannt. Das viergestaltige Evangelium, welches für die Syrorum ecclesia condenda potius quam condita voraus übersetzt war, konnte doch ähnliche „Probleme" hervorrufen. „Es konnte keine einheitliche klare Vorstellung vom Gang der evangelischen Geschichte sich bilden und zum Gemeingut werden" (S. 289). So kam der alte Tatianus, welcher die abendländische Kirche durch seine „Probleme" gestört hatte, auf den kühnen Gedanken, die erst in der Bildung begriffene syrische Kirche, welche das *τετράμορφον εὐαγγέλιον* schon als Mitgift besass, noch mit einem *διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον* auszustatten. Da nahm er den Syrus Curetoni zur Hand, aber verglich auch eine griechische, dem Urtexte der Itala verwandte Handschrift, welche er aus dem Abendlande mitgebracht hatte (S. 290. 248), und verfasste in syrischer Sprache eine Art von Evangelien-Harmonie. Dieselbe nannte er, um von vorn herein die Abhängigkeit von den Evangelien der katholischen Kirche zu bezeugen, *τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον*. Dem syrischen Werke

gab er einen griechischen Namen, unbekümmert darum, ob jedes Kind oder auch jeder Landgeistliche den Wortsinn sogleich ganz richtig auffasste (S. 238 f.). Sowohl im Syrischen als auch im Griechischen lag dem Tatianus ein naturwüchsiger Text ohne gelehrte textkritische Arbeit vor, aber nicht ohne die Worte vom Kirchenbau Matth. 16, 18. 19 (S. 243 f.). Das vierte Evangelium hat Tatianus nicht etwa den drei ersten noch untergeordnet, sondern vielmehr für den Gang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu (in zwei vollen Jahren) zu Grunde gelegt (S. 261). Da ist nichts vorkatholisch. Der im Abendlande und in Aegypten schon als Häretiker geltende Tatianus hat in dem Diatessaron nichts Antikatholisches gegeben. Der Erfolg entspricht freilich durchaus nicht der angeblichen Absicht Tatian's. Zwar das Abendland blieb ungestört, da A. Harnack's Vermuthung, in dem aus dem Ende des 2. Jahrh. stammenden Muratorianum Z. 81. 82 sei Tatian's Diatessaron verworfen, auch für Zahn (S. 9 f.) von jeher unannehmbar gewesen ist. Aber bei den Syrern traten die vier Evangelien, welche ihnen doch von vorn herein zugänglich gemacht sein sollen, trotz der Erinnerung durch den Namen Diatessaron, auf lange Zeit ganz zurück und tauchen erst seit dem 4. Jahrhundert allmählich auf. Laut der Doctrina Addaei apostoli ed. George Phillips, 1876, p. 35, 15—17 war das Diatessaron das in Edessa von vorn herein eingeführte Evangelium (S. 94). Aphraates (Farhad), „der persische Weise", mit dem christlich-kirchlichen Namen Jakob, Bischof und Abt des Matthäusklosters östlich von Mossul, hat in seinen 336—345 geschriebenen Homilien (ed. W. Wright, London 1869) das Diatessaron als „das Evangelium" schlechthin gebraucht, und wie Zahn (S. 84 f.) sich zu beweisen bemüht, aber schwerlich bewiesen hat, auf die vier Evangelien nirgends Rücksicht genommen. Erst Ephräm († 373) soll ausser dem Diatessaron als dem „Evangelium" schlechthin (meist: scriptura) schon die vier Evangelien gekannt und benutzt haben (S. 56 f.), was ja unzweifelhaft ist, aber, wohlgemerkt, nicht nach dem Syrus Curetoni, sondern nach der Peschitta, welche Zahn für jünger erklärt. Der Bischof Rabbula von Edessa (412—435) musste noch den Presbytern und Diakonen die Sorge auftragen, dass in allen Kirchen „ein Evangelium der Getrennten", d. h. der vier Evangelisten, vorhanden sei und gelesen werde (S. 105 f.). Noch Theodoretos von Cyrus fand laut seiner 453 geschriebenen ἐπιτομὴ αἱρετικῆς κακομυθίας I, 20 Tatian's Diatessaron, in welchem er die Genealogien Jesu und das Uebrige, was Jesum als leiblichen Nachkommen David's darstellt, durch häretische Bosheit getilgt

sah, in einem grossen Theile seines Sprengels kirchlich gebraucht und musste (wie auch andre Bischöfe) die vier kanonischen Evangelien (in syrischer Landessprache) bei vielen Gemeinden erst einführen. Wegen der „häretischen Bosheit" ereifert sich Zahn (S. 264), wie wenn „ein bornirteres Urtheil", als das Theodoret's, schwer denkbar wäre „Nicht eine antikatholische, sondern eine hyperkatholische That war es, dass T(atianus) die beiden für seine Anschauung bedeutungslos gewordenen Genealogien beseitigte" (S. 265 f.). Während das Diatessaron aber im Morgenlande schon durch die kanonischen Evangelien verdrängt ward, lässt Zahn (S. 313) im 5. oder zu Anfang des 6. Jahrh. einen Lateiner auf Grund von Tatian's syrischem Diatessaron und der durch Hieronymus berichtigten lateinischen Evangelien-Uebersetzung die Evangelien-Harmonie ausarbeiten, welche durch Victor von Capua aus der Verborgenheit hervorgezogen wurde. Der hyperkatholische Evangelien-Harmonist Tatianus soll nun freilich, wie Eusebius KG. IV, 29, 6 mittheilt, auch einige Worte des Apostels (Paulus) umschrieben haben, „wie einer, welcher den Ausdruck verbesserte". Hieronymus (Praefat. in epi. ad Tit.) meldet gar, dass Tatianus einige Briefe des Paulus verwarf, dagegen den an Titus hochschätzte. Da scheint doch Tatianus die Briefe des Paulus, zumal in ihrer später feststehenden Zahl von mindestens 13, noch gar nicht als kanonisch zu kennen. Zahn (S. 6, Anm. 4) kann seine Ansicht nur durch verzweifelte Berufung auf „die bekannte Rhetorik des Hieronymus" aufrecht erhalten. Er bietet uns also den Tatianus als einen antihellenischen Semiten, welcher auf Reisen geht, um sich die hellenische Bildung anzueignen; als einen Häretiker, welcher hyperkatholisch die vier kanonischen Evangelien für die volksthümliche Belehrung und Erbauung nicht ganz geeignet findet (S. 289) und thatsächlich den Beruf fühlt zu einem fünften Evangelisten; als den Verfasser eines syrischen Volks-Evangeliums mit griechischem Namen; ein für die kaum beginnende syrische Kirche übersetztes *τετράμορφον εὐαγγέλιον*, welches erst nach zwei Jahrhunderten neben dem *διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον* aufzukommen beginnt u. s. w. Bei seiner Ansicht kommt man fast auf die Vermuthung, der Anfang der lateinischen Evangelien-Harmonie des Victor von Capua mit Luk. 1, 1—4 sei doch nicht ganz untatianisch und etwa so herzustellen: Quoniam quidem quatuor conati sunt ordinare narrationem quae in nobis completae sunt rerum, sicut tradiderunt nobis qui ab initio ipsi viderant et ministri fuerunt sermonis, visum est et mihi assecuto a principio omnibus dili-

genter ex ordine vobis scribere, Syri fratres, ut cognoscatis eorum, de quibus eruditi estis (vel erudimini) veritatem.

Grund genug für A. Harnack (nr. III), mehrfach Einspruch zu thun. Tatian's Herkunft aus Assyrien lässt er gelten; aber an dessen griechischer Abstammung hält er fest (S. 199 f.). Nach langen Wanderungen durch die griechisch-römische Welt lässt auch er den Tatianus schon in gereiftem Lebensalter nach Rom kommen. Dort sei er bereits um 150 zu dem grosskirchlichen Christenthum übergetreten und habe den Justinus kennen gelernt, mit welchem zusammen er von dem Philosophen Crescens angefeindet worden sei. Aber bald darauf soll Tatianus Rom wieder verlassen und bald nach 152, nicht mehr in Rom, durch die Rede an die Hellenen der hellenischen Bildung offenen Abschied gegeben haben (S. 198 f.). Tatianus sei also in seine Heimat zurückgekehrt. Es habe ihn aber wieder nach Rom zurückgezogen, sei es vor Justin's Tode, sei es auch später. Dort habe er noch als ein geachteter Lehrer zwischen 153 und 170 das Diatessaron verfasst, dessen griechische Urschrift sich A. Harnack nicht nehmen lässt. Das Diatessaron soll also der noch nicht häretische Tatianus in Rom vor 170 verfertigt haben. Wie er die Berichte der Evangelien in eine richtige Syntaxis bringen wollte, so habe er auch eine stilistische Bearbeitung der Paulus-Briefe unternommen (vgl. Eusebius KG. IV. 29, 6). Und vollen Glauben verdiene die Angabe des Hieronymus, dass Tatianus einige Briefe des Paulus verwarf, nur gerade den an Titus nicht (S. 217. 227 f.). „Den Problemen, d. h. den Anstössen, welche die vierfachen resp. disparaten Berichte der Evangelien dem „Glauben der Gläubigen" bringen [Murator. Z. 16 f.], entsprechen doch mutatis mutandis genau die Schwierigkeiten, welche sich erheben, wenn man auf die Syntaxis der Gedanken in den paulinischen Briefen zu achten beginnt. Der Versuch, diese wie jene durch freie Epidiorthose zu heben, kann natürlich nur in einer Zeit unternommen werden, wo man an die Wörterinspiration noch nicht glaubte, wo man altchristliche Schriften noch nicht als Sammlungen von Orakeln beurtheilte, andererseits aber doch bereits die Nothwendigkeit empfand, eine kanonische Urkunde zu schaffen. Man wird das Unternehmen Tatian's daher nicht anders beurtheilen können, als dass er auf Grund einer Revision der bereits im Vordergrunde stehenden altchristlichen Schriften der Kirche einen Kanon erst schaffen wollte" (S. 217). Ganz in Uebereinstimmung mit dem, was ich in der Einleitung in das N. T. S 79 geurtheilt habe: „Der ächte Tatianus hat in

seinem Diatessaron mit dem Stoffe der kanonischen Evangelien jedenfalls noch ziemlich frei gewaltet. So hat er sich denn auch bei den Paulus-Briefen noch die Freiheit genommen, nicht bloss im Texte zu ändern, sondern auch einige, wahrscheinlich 1. 2 Timoth., wegen ihrer Bestreitung der asketischen Lebensweise ganz zu verwerfen." A. Harnack lässt nun aber Tatian's Versuch nicht bloss missglücken, sondern auch denselben auf die häretische Bahn treiben. „Namentlich unter dem Eindrucke der paulinischen Briefe und unter Zugrundelegung des Gegensatzes von Geist und Fleisch" habe Tatianus sehr bald seine schroffe Denkweise weiter ausgebildet (S. 213). Und in die Evangelien-Texte habe sich Tatianus durch sein Diatessaron bereits so tief versenkt gehabt, dass er um 170 oder bald darauf mit dem Buche der „Probleme" aus den Grenzen der grossen Kirche heraustrat. Dieser wesentlich negativen Schrift sei eine positive *περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ* gefolgt, welche die weltförmige Lebensweise der gemeinen Christen grundsätzlich bestritt. „So erfolgte im Jahre 172/3 [nach Eusebius Chron. ad ann. Abr. 2188 vel 171 p. Chr. M. Aurel. imp. XII] zur Zeit des römischen Bischofs Soter der Bruch des Greises mit der katholischen Kirche. — Wann und wo er gestorben ist, ist völlig unbekannt; aber nichts hindert anzunehmen, dass er bis zu seinem Tode in Rom verblieben ist" (S. 213). Denn durch die verworrene Angabe des Epiphanius Haer. XLVI, 1, dass Tatianus nach Justin's Tode in das Morgenland gezogen sei und um das 12. Jahr des Antoninus Pius [offenbar ein Versehen für: M. Aurelius Antoninus] in Mesopotamien eine häretische Schule begründet habe, lässt sich A. Harnack (S. 208 f.) nicht bewegen, den Tatianus in der morgenländischen Heimat seinen Lebenslauf beschliessen zu lassen. Auch durch Zahn's Einwendungen lässt er sich den Glauben nicht nehmen, dass noch im 2. Jahrh. das Muratorianum die abendländische Verwerfung von Tatian's Diatessaron ausgedrückt habe (S. 216). Die einmalige Anwesenheit des christlichen Tatianus im Morgenlande (zwischen 152 und 172) soll ausgereicht haben, um seinem Diatessaron in Syrien Eingang und in Abwesenheit des verketzerten Verfassers so nachhaltige Verbreitung verschafft zu haben.

A. Harnack hat Tatian's Diatessaron gewiss mit Recht unter den Gesichtspunkt des noch werdenden Schrift-Kanons Neuen Testaments gestellt und diese Auffassung mit guten Gründen gegen Zahn's Ansicht behauptet, dass Tatianus den schon lange vorher vollendeten Abschluss des neutestamentlichen Schrift-Kanons bezeuge. Diesem Gelehrten darf dagegen das Verdienst

nicht bestritten werden, für die möglichste Herstellung von Tatian's Diatessaron den festen Grund gelegt zu haben. Aber mit Unrecht behauptet Zahn die syrische Urschrift von Tatian's *διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον*, welchen griechischen Namen ja schon im 3. Jahrh. der alexandrinische Ammonius für seine Zusammenstellung der verwandten Stücke des Marcus, Lukas, Johannes mit denen des Matthäus angenommen hat (vgl. den Brief des Eusebius an Karpianus). Ebenso unwahrscheinlich ist es, dass Tatian's Diatessaron schon den Syrus Curetoni als die älteste syrische Evangelien-Uebersetzung (spätestens 150) voraussetzen sollte. Die vielfache Uebereinstimmung Tatian's mit dem Syrus Cur., welche Zahn nachweist, möchte sich eher umgekehrt daraus erklären, dass diese weit überschätzte Uebersetzung von Hause aus in einer näheren, aber gegensätzlichen Beziehung zu dem Diatessaron stand. Im Gegensatze gegen das Diatessaron oder das Evangelium „der Gemischten" (דמיתלטא) verordnete schon Bischof Rabbula von Edessa, „dass in allen Kirchen ein Evangelium der Getrennten (דמיפרשא) vorhanden sei und gelesen werde" (Zahn S. 105). Und eben diesen Namen führt jene von Cureton zum Theil herausgegebene Handschrift einer syrischen Uebersetzung der vier Evangelien aus der Mitte des 5. Jahrh.: „Evangelium der Getrennten (דמיפרשא). Matthäus. — [Evangelium des Marcus.] Evangelium des Johannes. — [Evangelium des Lukas.]" (Zahn S. 107). Der Name ist sehr überzeugend enträthselt worden von G. Hoffmann (bei Zahn S. 101 f.). Er hat gar keinen Sinn, ehe eine Mischung der vier Evangelien, wie Tatian's Diatessaron, bestand. Den Gegensatz gegen dieses Diatessaron trägt der Syrus Curetoni, welcher ohnehin Joh. 1, 28 schon das von Origenes eingeführte *Βηθαβαρᾶ* bietet, an der Stirn. Und wir dürfen uns nicht wundern, wenn er, indem er das Diatessaron verdrängen wollte, so manches Tatianische beibehalten hat. Was Zahn (S. 233 f.) gegen diese zunächst liegende Annahme einwendet, ist wenig überzeugend. Der Syrus Curetoni ist auch nicht etwa die Grundlage der Peschitta, welche in Edessa und anderswo an die Stelle des Diatessaron trat, sondern, so viel ich sehe, nur ein sehr vereinzelter, nicht allzu alter Versuch, Tatian's Diatessaron zu verdrängen, ohne seinem volksthümlich gewordenen Texte gar zu schroff entgegenzutreten. Darin scheinen Zahn und A. Harnack gemeinsam zu irren, dass sie Tatian's Rede „an die Hellenen", welche sie als seine christliche Erstlingsschrift ansehen, noch bei Justin's Lebzeiten verfasst sein lassen, indem sie den Eusebius, welcher das Gegentheil mit den Worten des Redners

belegt, als einen Fälscher beschuldigen und die Nachweisung v. Otto's (Corp. Apol. II, 595) ausser Acht lassen, dass Tatianus nicht bloss Justin's grössere Apologie, sondern auch den Dialog mit Tryphon schon benutzt hat. Die Rede „an die Griechen" ist nachweislich weder schon um 152, noch auch nur um 155, sondern erst bald nach Justin's Tode oder etwas nach 165 geschrieben (vgl. meine Nachweisungen in diesem Hefte S. 38 f.). So bald nach seiner Bekehrung, wie Zahn (S. 277) meint, braucht Tatianus diese Schrift keineswegs verfasst zu haben, wie wenn ihre Abfassung nach Justin's Tode „für die Zeit der Gemeinschaft mit Justin und für die ganze orthodoxe Lebensperiode Tatian's" keinen Raum übrig lassen würde. Nur so lange, als Tatianus „Justin's Hörer" war, was er recht gut erst etwa 160 in den dreissiger Jahren seines Lebens geworden sein kann, lässt Irenäus adv. haer. I, 28, 1 ihn noch nichts Anstössiges vorgebracht haben. Nach dessen Tode (um 165) sei er in dem Dünkel eines Lehrers von der Kirche abgefallen, *αἰῶνάς τινας ἀοράτους ὁμοίως τοῖς ἀπὸ Οὐαλεντίνου μυθολογήσας, τὸν γάμον τε* (δὲ vet. int.) *φθορὰν καὶ πορνείαν παραπλησίως Μαρκίωνι καὶ Σατορνίνῳ ἀναγορεύσας, τῇ δὲ τοῦ Ἀδὰμ σωτηρίᾳ τὴν αἰτιολογίαν* (ἀντιλογίαν vet. int.) *ποιησάμενος* (vgl. III, 23, 8: Tatianus, connexio quidem factus omnium haereticorum). Als selbständiger Lehrer soll Tatianus solche Irrlehren vorgetragen haben. Denselben steht aber schon der Redner „an die Hellenen" nicht fern, nach welchem (c. 20) über dem Himmel *αἰῶνες οἱ κρείττονες* (vgl. c. 26 *ἑστῶτα δὲ τὸν αἰῶνα*), der Fleischgenuss verwerflich ist (c. 23), und Adam mit dem göttlichen Geiste auch das Ebenbild und die Aehnlichkeit Gottes verloren hat (c. 12, vgl. c. 15). Es ist auch nicht richtig, dass die Rede „an die Hellenen" Tatian's christliche Erstlingsschrift gewesen wäre. Christlich war, trotz Zahn (S. 274) und A. Harnack (S. 212, Anm. 255), schon die Schrift *περὶ ζώων*, auf welche Tatianus in der Rede c. 15 verweist, da sie *ἄνθρωπον οὐχὶ τὸν ὅμοιον τοῖς ἄλλοις ζώοις πράττοντα, ἀλλὰ τὸν πόρρω μὲν ἀνθρωπότητος, πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν κεχωρηκότα* behandelte. Die Menschheit, seit Adam's Fall ganz thierartig, soll über sich selbst hinaus zu Gott erhoben werden. Was ist das anders, als dass das geschlechtliche Leben, was der Mensch mit den Thieren gemein hat, ganz verwerflich ist, und dass Adam, seit dem Falle der erste Thiermensch, die Seligkeit vorlor, welche erst dem Gottmenschen zutheil wird? In dieser hyperchristlichen Schrift scheint Tatianus auch über die Dämonen gehandelt zu haben (Orat. c. 16). Die Rede „an die Hellenen" will A. Harnack

(S. 198 f.) nicht mit Zahn (S. 284) in Rom, sondern praeeunte Prudentio Marano (bei v. Otto IX, 266 sq.) ausserhalb der Welthauptstadt verfasst sein lassen, und zwar auf jener Reise von Rom in die morgenländische Heimat, welche er zwischen 152 und 172 einschiebt. Weder zu einer längeren Unterbrechung von Tatian's Aufenthalt in Rom, noch zu der Verlegung von Tatian's Rede „an die Hellenen" kann ich Grund erkennen. Tatianus redet durchgängig „die Hellenen" an, und zwar, wie bei einer Vorlesung als Zuhörer (c. 5. 17). Allein auch in Rom, wo er eine Schule begründet hat, konnte der morgenländische Tatianus sich ebenso bloss an „die Hellenen" als die geistigen Vertreter des Heidenthums wenden, wie der Barnabas des Pseudo-Clemens Recogn. I, 9 in Rom die omnis turba graecorum anredet. Die Hellenen, welche der morgenländische Tatianus anredet, waren in Rom gleichfalls Fremdlinge, zu welchen er auch in Rom von römischen Zuständen sprechen konnte, wie von fremden: c. 19 *τῇ μεγάλῃ πόλει*. c. 35 *ἔσχατον δὲ τῇ Ῥωμαίων ἐνδιατρίψας πόλει* [spricht so jemand, welcher Rom wieder verlassen hatte?] *καὶ τὰς ὑφ' ὑμῶν ὡς αὐτοὺς ἀνακομισθείσας ἀνδριάντων ποικιλίας καταμαθών*. Mit vollem Rechte hat Zahn (S. 280, Anm. 1) auf Clemens v. Alex. verwiesen, welcher in Aegypten Strom. I, 1. 11 schrieb: *ἱστάτω δὲ περιτυχὼν . . . . ἀνεπαυσάμην ἐν Αἰγύπτῳ θηράσας λεληθότα*. Ich mache noch darauf aufmerksam, dass man doch, wenn Tatianus Orat. c. 19 schreibt *παρὰ τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως*, nicht schliessen darf, er habe gar ausserhalb des römischen Reiches geschrieben. Freilich braucht man den Tatianus nicht mit Zahn erst in Rom häretische Schriften, wie die *προβλήματα* und *περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ* geschrieben haben zu lassen, ehe er in Syrien vorsichtiger und erfolgreicher das Diatessaron verfasst hätte. Die „Probleme" für heterodoxer, als die Rede „an die Hellenen" und das Diatessaron zu halten, haben wir keinen Grund. Von Tatian's Schüler Rhodon berichtet wohl Eusebius KG. V, 13. 8: *ἐν τῷ αὐτῷ δὲ συγγράμματι (πρὸς Μαρκίωνος αἵρεσιν) Καλλιστίωνι πρεσφωνῶν ὁ αὐτὸς μεμαθητεῦσθαι ἐπὶ Ῥώμης Τατιανῷ ἑαυτὸν ὁμολογεῖ. φησὶ δὲ καὶ ἐσπουδάσθαι τῷ Ταατιανῷ προβλημάτων βιβλίον, δι' ὧν τὸ ἀσαφὲς καὶ ἐπικεκρυμμένον τῶν θείων γραφῶν παραστήσειν ὑποσχομένου τοῦ Τατιανοῦ, αὐτὸς ὁ Ῥόδων ἐν ἰδίῳ συγγράμματι τὰς τῶν ἐκείνου προβλημάτων ἐπιλύσεις ἐκθήσεσθαι ἐπαγγέλλεται*. Aber da hat Tatianus doch nur Probleme aufgestellt, deren von Rhodon versprochene Lösung nicht gerade eine Widerlegung sein sollte. Woher weiss vollends

A. Harnack (S. 217), dass die *προβλήματα* die Anstösse der „vierfachen resp. disparaten Berichte der Evangelien" für den „Glauben der Gläubigen" (Muratorian. l. 16 sq.) gebracht hätten? „Die göttlichen Schriften" werden eher, wie bei Hegesippus (nach Stephanus Gobarus in Photii Bibl. cod. 232), die h. Schriften des Alten Test. sein, an welche auch Zahn (S. 289, Anm. 1) wenigstens hauptsächlich denkt. Freilich fällt von solchen „Problemen" über das Alte Test. aus auch ein Licht auf Tatian's Diatessaron und seine Bearbeitung der Paulus-Briefe. Tatianus wird den Marcion vor Augen gehabt haben, welcher in seinen „Antithesen" die Verwerfung des Alten Test. durchführte, durch ein eigenes *Εὐαγγέλιον* und durch seinen *Ἀπόστολος* einen neuen rein christlichen Schrift-Kanon aufstellte. Etwas Aehnliches versuchte Tatianus, dessen „Probleme" bei dem Alten Test. wenigstens allerlei Bedenken vortrugen, wogegen das Diatessaron und die etwas bearbeiteten Briefe des Paulus die unbedenkliche heilige Schrift des Christenthums sein sollten. So versetzt uns auch Tatianus, welcher die verschiedenen Anfänge der vier Evangelien nicht für so bedeutungslos halten konnte, wie der Verfasser des Muratorianum, noch in die letzte Werdezeit des neutestamentlichen Schrift-Kanons. Sein in dieser Zeit um 170 verfasstes Diatessaron war auch nicht weniger ketzerisch, als seine sonstigen Schriften. Tatian's Rede „an die Hellenen" blieb in Ehren, obwohl sie schon eine wirkliche Aeonen-Lehre und dualistisch-asketische Grundsätze durchblicken liess. Sein Diatessaron fand zwar im Abendlande wenig Anklang (wie es auch in dem Muratorianum Z. 81. 82 keineswegs berücksichtigt wird), wohl aber in der noch in der Begründung begriffenen Kirche Syriens, bei welcher Tatianus allerdings seinen Lebenslauf beendigt haben wird. Und doch lässt es Tatian's asketische Verwerfung der Ehe noch deutlich erkennen.

In Tatian's Diatessaron fehlten nicht umsonst die Genealogien Jesu Mt. 1, 1—17. Luk. 3, 23—38. Alles ist von vorn herein angelegt auf die fortwährende Jungfrauschaft der Mutter Jesu, an welcher gleich anfangs die Erhabenheit über die geschlechtliche Gemeinschaft dargestellt wird. Mt. 1, 18 antequam data esset viro statt *πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς*. 1, 19 Ioseph, qui vir iustus erat (so auch Syr. Cur.) statt *Ἰωσὴφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς*. 1, 20 om. *τὴν γυναῖκά σου* (wofür Syr. Cur.: deine Verlobte). 1, 25 in sanctitate habitabat cum ea (so auch Syr. Cur.) statt *οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν*, worauf erst ergänzend nachfolgt 1, 24^{b}: et sumpsit eam. So auch Mt. 5, 28 quicunque aspicit et concupiscit (et concupiscit eam Syr. Cur.), adulterat

statt *πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτὴν ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ*. Mt. 6, 19. 20 bei Tatianus stellt Zahn (S. 136 f.) nur nach Aphraates p. 380, 14 her: „Sammelt euch nicht Schätze (oder: einen Schatz) auf der Erde, wo die Diebe graben und stehlen, und wo die Motte fliegt und verdirbt, sondern sammelt euch Schätze im Himmel, einen Schatz, der nicht ausgeht (Luk. 12, 33), wo nicht die Motte verdirbt und nicht die Diebe stehlen." Kein Andrer als Tatianus, wenn auch in der Schrift „über die dem Erlöser gemässe Vollendung", wird es sein, von welchem Clemens v. Alex., wahrscheinlich als Schüler den Lehrer schonend, Strom. III, 12, 86 bemerkt: *καιατρέχει δέ τις γενέσεως, φθαρτὴν καὶ ἀπολλυμένην λέγων, καὶ βιάζεταί τις ἐπὶ τεκνοποιΐας λέγων εἰρηκέναι τὸν σωτῆρα ἐπὶ γῆς μὴ θησαυρίζειν, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει* (Mt. 6, 19). Dem Tatianus in dem Diatessaron eine andre Erklärung zuzuschreiben, haben wir keinen Grund. Vollends bei Mt. 6, 24 vermisst man die von dem alexandrinischen Clemens (Strom. III, 12, 82 p. 548) ausdrücklich dem Tatianus (in der genannten Schrift) zugeschriebene Verwendung gegen geschlechtlichen Umgang, welche Zahn nur S. 13, Anm. 2 berührt. Bei Mt. 22, 29. 30 hat Tatianus sich absichtlich mehr an Luk. 20, 34—36 gehalten, um den geschlechtlichen Umgang überhaupt als verwerflich erscheinen zu lassen: „quia filii adulti (adulti kein „Unsinn", wie Zahn S. 188 sagt, sondern Bezeichnung der Mannbarkeit) huius mundi uxores ducunt etc.; qui vero illo mundo digni facti sunt (und jener Todtenauferstehung, [bei denen] nehmen [heiraten] nicht die Weiber, und es bekommen auch die Männer keine Weiber, weil sie nicht sterben können, weil sie, wie die Engel Gottes [im Himmel] und Söhne Gottes [und Söhne der Auferstehung] sind." Auch hier wird es sich auf Tatianus und Anhänger beziehen, wenn Clemens v. Alex. Strom. III, 12, 87 bemerkt: *ὁμοίως δὲ κἀκεῖνο κομίζουσι τὸ ῥητόν (τὸ περὶ νεκρῶν ἀναστάσεως) Οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος ἐκείνου οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίσκονται.* Alles kommt auf das in sanctitate habitare im Sinne der Enthaltung von geschlechtlichem Umgange hinaus. Und es kann nicht zweifelhaft sein, auf welcher Grundlage diese Ansicht des ersten Harmonisten der vier Evangelien beruht. Tatian's apologetische Rede hat, ungeachtet ihrer unverkennbar häretischen Grundlage, in der ganzen alten Kirche hohe Anerkennung erlangt, sein Diatessaron wenigstens in der syrischen Kirche. Mir ist dieser, früher grossentheils nicht vollständig erkannte, Ketzer besonders willkommen, theils weil er den tiefgreifenden Einfluss

des Gnosticismus in der Entstehungszeit der katholischen Kirche, ohne dass man ihn immer bemerkt hätte, bezeugt, theils weil er von der in vielen Kreisen der Gegenwart zweifellos behaupteten Unächtheit von Marc. 16, 9—20 und Joh. C. 21 nichts weiss.

A. H.

I. R. A. Lipsius, Die edessenische Abgar-Sage kritisch untersucht. Braunschweig 1880. 8. 82 S. Dazu zwei Nachträge in den Jahrbb. f. protest. Theologie 1881. I. S. 187 f. 1882. I. S. 190—192.

II. Th. Zahn, Ueber „die Lehre des Addai" in: Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, I. Theil: Tatian's Diatessaron, 1881, S. 350—382.

III. K. C. A. Matthes, Die edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht. Berlin 1882. 8. 77 S.

Das alte Edessa hat sich eines Briefwechsels seines Fürsten mit Jesu selbst gerühmt, welchen Eusebius KG. I, 13 nebst der sich anschliessenden Erzählung aus dem dortigen Archive, übersetzt aus dem Syrischen, mittheilt. Die Veranlassung des Briefwechsels sei eine schwere Krankheit des Abgar [des Schwarzen, 13—50 n. Chr.] gewesen, welcher von Jesu Wunderheilungen hörte und an denselben durch einen eigenen Briefträger die schriftliche Bitte um Heilung richtete. Nachdem Eusebius den Inhalt und Erfolg des Briefwechsels kurz angegeben hat, theilt er den Briefwechsel und den Erfolg noch wörtlich mit. Sein ganzer Bericht findet sich nun wieder in syrischen Handschriften der Doctrina Addaei apostoli aus dem 5. und 6. Jahrh., und diese D. A. hat Will. Cureton 1864 bruchstücksweise, George Phillips 1876 vollständig herausgegeben. Aber die D. A. bietet nicht nur manches etwas abweichend, sondern auch beträchtlich mehr, was Phillips als spätere Einschiebsel über Bord werfen muss, um das Uebrige als ächten Bericht über Wasser zu halten. Ich erkannte in der Anzeige des Buches (Z. f. w. Th. 1876. IV, S. 574 f.) sofort eine spätere Erweiterung des von Eusebius mitgetheilten Berichtes. Diese Ansicht hat R. A. Lipsius (nr. I) durch alle Gestaltungen der Sage durchgeführt. Es handelt sich noch um die armenische Uebersetzung, am vollständigsten veröffentlicht von Alishan: Laboubnia, lettre d'Abgar ou histoire de la conversion des Edesséens par Laboubnia, écrivain contemporain des Apôtres, traduits sur la version Arménienne du Vme siècle, Venezia 1868, und um den arme-

nischen Bericht des Moses von Chorene um 470 in der Hist. Armen. II, 29—31 oder 30—35. Es handelt sich ferner um die griechischen Acta Thaddaei (Acta app. apocr. ed. Tischendorf. p. 261—265), für welche Lipsius eine Wiener Handschrift noch vollständiger hat vergleichen lassen, wie er denn noch eine andre griechische Bearbeitung der Abgar-Sage nach dem Wiener cod. theol. graec. 315 (früher 207) bekannt macht und überhaupt alles hierher Gehörige sorgfältig bespricht. Was die D. A. mehr, als Eusebius, bietet, ist, von Einzelheiten abgesehen, in welchen Lipsius durchgängig die höhere Ursprünglichkeit des eusebianischen Berichtes behauptet, hauptsächlich zweierlei: das an Abgar gekommene Bild Christi und die Episode von der Auffindung des Kreuzes Christi durch Protonike oder Petronike, die Gemahlin des Kaisers Claudius. Beide Sagen haben im Abendlande ihr Seitenstück erhalten: die von dem wahren Bilde Christi in der Veronika-Sage, welche Lipsius (S. 65) frühestens in das 5., vielleicht erst in das 6. Jahrh. setzt, die von der Kreuzauffindung durch Protonike, in der Kreuzauffindung durch Helena, die Mutter Constantin's d. Gr., welche Lipsius (S. 90 f.) für die ursprünglichere hält.

Die von Lipsius gegebene Darstellung hat eine dankenswerthe Ergänzung erhalten durch K. C. A. Matthes (nr. III), welcher auch die Fortbildung der Abgar-Sage einer zusammenhängenden Betrachtung unterzieht und die späteren Züge in gleicher Weise, wie die früheren, berücksichtigen will. Th. I behandelt die Vorgeschichte und den Briefwechsel (S. 4—28); Th. II die Darstellung der Fortbildung, die Betrachtung der Motive, die zur Fortbildung führten: das Bild Christi und den Boten Abgar's (S. 29—44); Th. III: Thaddäus in Edessa, Schicksale von Christi Brief und Bild, die griechische Sagenform, schliesslich die jüngeren Vertreter der orientalischen Sagenform (S. 45—77). Besonders lichtvoll wird das Bild Christi erörtert.

Weil nun Lipsius (S. 51) die Doctrina Addaei nicht vor 360 ansetzt, hat Zahn (nr. II) ihn in bekannter Weise sehr heftig angegriffen. Will er etwa mit Phillips die Abfassung der Schrift in der ersten Apostelzeit und die Glaubwürdigkeit der Erzählung behaupten? Keineswegs. Die „Lehre des Addai" soll „von Anfang bis zu Ende eine Dichtung" sein, „aber eine sehr alte, nämlich noch im 3. Jahrh. in Edessa entstandene und darum auch geschichtlich werthvolle". Wir sollen noch dieselbe Schrift in Händen haben, aus welcher Eusebius seine Mittheilungen über Abgar und Thaddäus (= Addai) geschöpft hat. Was den kampflustigen Zahn so sehr aufgebracht hat, ist also der

Umstand, dass Lipsius die D. A. nicht schon 270 — 290 (S. 377), sondern erst nach 360 angesetzt hat!

In dem Briefe Jesu hat die D. A. vor Eusebius voraus den Schluss: „Deine Stadt soll gesegnet sein, und kein Feind soll je in ihr Herr werden." Diese Worte lässt Zahn (S. 360) von Eusebius unterdrückt sein, weil sie die politische Unabhängigkeit miteinzuschliessen und etwas Ungewisses zu verheissen schienen. Wer mag es aber glauben, dass Eusebius einen Brief Jesu, welchen er voraus „klein an Umfang, aber hochbedeutsam" nennt, noch verstümmelt haben sollte? Da er an der Aechtheit des Briefes Jesu nicht zweifelt, wird er ihn auch ungeändert mitgetheilt haben. Von den „tendenziös gefälschten Citaten" des Eusebius fällt wenigstens das in der KG. IV, 16, 9 ganz auf Zahn (S. 275. 359, Anm. 2) zurück. Den ersten Verkündiger des Christenthums in Edessa, welcher den Abgar heilt, nennt Eusebius (§ 11) *Θαδδαῖον* (wie der Name auch in den griechischen Acten und bei dem armenischen Laboubnia p. 46 sq. lautet) *ἀπόστολον, ἕνα τῶν ἑβδομήκοντα.* Die D. A. bietet dagegen Addai (Addaeus), wie der Name in den übrigen Berichten lautet, und nennt 72 Apostel. Da rügt Zahn (S. 306) den „Unverstand" des Eusebius, welcher den fremdartigen Namen den Griechen mundgerechter machen und an das Neue Test. erinnern wollte. Aber erinnerte denn nicht auch die D. A. mit der verworrenen Bezeichnung: „den Apostel Addai, welcher war einer von den 72 Aposteln" an das Neue Test.? Und war der Name *Ἀδδαῖος* den Griechen weniger mundgerecht als *Θαδδαῖος*? Von solcher Beschaffenheit sind Zahn's Gründe mitunter! Nach der Antwort Jesu an den Abgar lässt die D. A. p. 5 den Ueberbringer des fürstlichen Briefes Hannan (Ananias) Jesum malen und den Abgar durch das Bild sich erfreuen. Davon schweigt Eusebius. Mit Absicht, meint Zahn (S. 367), um nicht einer Art von Götzendienst Vorschub zu leisten. Vermuthlich in Erinnerung an diesen von ihm übergangenen Zug der Abgar-Sage habe Eusebius KG. VII, 18 über das Standbild von Paneas geschrieben, welches er auf den Erlöser und die Blutflüssige deutete. Man denke: Eusebius selbst sagt: Da er einmal die Stadt Paneas (Cäsarea Philippi) erwähnt habe, halte er es nicht für würdig, eine auch für spätere Geschlechter erinnerungswerthe Darlegung zu übergehen. Zahn dagegen lässt ihn sich hier an das Bild Christi für den Abgar erinnern, welches Eusebius für keiner Erwähnung würdig gehalten habe! Und doch hält er selbst Bilder von Paulus und Petrus, welche er sah, für der Erwähnung werth. Solche Behauptungen kann man wohl ihrem Schicksale über-

lassen, wenn Zahn auch eine merkwürdige Verbindung von Edessa und Paneas herausbringt. Bei der Auffindung des wahren Kreuzes Christi durch Protonike kann man immerhin die Ableitung von der griechischen Sage über die Kreuzfindung durch Helena, die Mutter Constantin's d. Gr., ablehnen, eher mit Zahn (S. 370 f.) das Umgekehrte behaupten. Aber die Ausscheidung der ganzen Erzählung als Episode wird uns ja gestattet. Eusebius hat dieselbe auf keinen Fall gekannt.

Lassen wir uns nicht in weiteren Wortwechsel ein! Fragen wir vielmehr zuerst: wann die Abgar-Sage entstanden ist. Wie A. v. Gutschmid (1876), hat auch Lipsius (S. 11) die Abgar-Sage entstanden sein lassen unter dem ersten christlichen Fürsten von Edessa, Abgar VIII. bar Ma'nu (176—213), was Matthes (S. 3) nur in Hinsicht der Entstehung der Briefe unterschreibt. Zahn (S. 378, Anm. 2) lässt die ganze Sage, welche mit der anachronistischen Zurückversetzung des ersten christlichen Fürsten in die Zeit Jesu beginne, erst etwas später entstanden sein. Dieser Grund schlägt nicht durch. Der achte Abgar von Edessa ward in Hinsicht seines Uebertritts zum Christenthum auch gerechtfertigt durch den Vorgang des fünften, und die Annahme des Christenthums ward auf solche Weise dem Volke von Edessa empfohlen. Achten wir ferner auf das Verhältniss zu den Evangelien. Die Darstellung, welche Eusebius wiedergiebt, beglaubigt ihr höheres Alterthum noch durch die Angabe des J. 340 aer. Seleuc. (vom 1. Oct. 28 bis 30. Sept. 29 aer. Dion.), womit die bloss einjährige Lehrzeit Jesu vorausgesetzt wird (s. Lipsius S. 23 f.). Schon Tatian's Diatessaron hat zwei volle Jahre der öffentlichen Wirksamkeit Jesu eingeführt (s. Zahn S. 257 f.). Die D. A. scheint durch die Angabe des J. 343 aer. Seleuc. (31—32 aer. Dion.) bereits die dreijährige Lehrzeit einzuführen. Der Abgar schreibt an Jesum: *ὡς γὰρ λόγος* (nach Zahn S. 358 *καὶ ὅτι διὰ λόγου μόνου*), *τυφλοὺς ἀναβλέπειν ποιεῖς, χωλοὺς περιπατεῖν καὶ λεπροὺς καθαρίζεις καὶ ἀκάθαρτα πνεύματα καὶ δαίμονας ἐκβάλλεις καὶ τοὺς ἐν μακρονοσίᾳ βασανιζομένους θεραπεύεις καὶ νεκροὺς ἐγείρεις.* Man erkennt wieder Matth. 11, 5. Luk. 7, 22, findet jedoch anstatt *καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν* die Dämonenaustreibungen und Krankheitsheilungen aus Mt. 4, 24 (Luk. 6, 18) eingeschaltet. Jesu Antwort beginnt: *Μακάριος εἶ πιστεύσας ἐν ἐμοὶ μὴ ἑωρακώς με* (vgl. Joh. 20, 29). *γέγραπται γὰρ περὶ ἐμοῦ, τοὺς ἑωρακότας με μὴ πιστεύσειν μοι, καὶ ἵνα οἱ μὴ ἑωρακότες αὐτοὶ πιστεύσωσι καὶ ζήσονται.* Wo steht das geschrieben? Vergeblich sucht man es in Jes. 6, 9. 52, 15.

Matth. 13, 13. Man wird zurückgehen müssen auf die „Erwartung der Heiden“ Gen. 49, 10 und ihre Ausdeutung in Clem. Recogn. I, 50. V, 10. 11, kann auch vergleichen 4 Ezr. 1, 35—37. Der Apostel *Ἰούδας ὁ καὶ Θωμᾶς* und „der Apostel Thaddäus, einer von den Siebzig“, welchen jener nach Edessa sendet, müssen befremden. Thaddäus lehrt in Edessa, dass Jesus sich erniedrigte *καὶ ἐσμίκρυνεν αἰτοῦ τὴν θεότητα καὶ ἐσταυρώθη καὶ κατέβη εἰς τὸν ᾅδην καὶ διέσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα καὶ ἀνήγαγεν νεκρούς· καταβὰς γὰρ μόνος συνήγειρεν πολλούς, εἶθ' οὕτως ἀνέβη πρὸς τὸν πατέρα αἰτοῦ.* Da ist Matth. 27, 52. 53 in einer Weise ausgebeutet, welche allerdings, zumal in der D. A., eine gewisse Berührung mit Tatian's Diatessaron erkennen lässt (s. Zahn S. 216). Schliesslich klingt es doch an Luk. 16, 20 an, wenn Thaddäus sagt: *εἰ τὰ ἡμέτερα καταλελοίπαμεν, πῶς τὰ ἀλλότρια λημψόμεθα;* Gegen eine Benutzung des Diatessaron spricht die einjährige Lehrthätigkeit Jesu, für dieselbe die Berührung bei Matth. 27, 52. 53. Die Stelle, wo die D. A. das Diatessaron erwähnt, ist auf keinen Fall frei von einer Einschaltung. Wörtlich heisst es: „Viel Volks aber versammelte sich Tag für Tag zum Gebet des Dienstes und zum alten und zum neuen Testament des Diatessaron (nicht genau Zahn S. 94: zum alten Testament und zum neuen, [nämlich] dem Diatessaron) und glaubten an die Auferstehung.“ Dem Gebete des Dienstes entspricht nur „die Vorlesung“ des Diatessaron, wofür eine ungeschickte Hand gesetzt hat: „das alte und neue Testament des Diatessaron“. Das Diatessaron mag auch für den Verfasser der Abgar-Sage das Evangelium schlechthin gewesen sein, obwohl er noch an der tiefeingewurzelten Annahme einer einjährigen Lehrthätigkeit Jesu festhielt. A. H.

Berichtigungen:

S. 6, Z. 22 v. o. lies indicium statt iudicium.
S. 11, Z. 7 v. o. lies ayant statt avant.
S. 25, Z. 4 v. u. lies anführt statt angeführt.

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

IV.

Der Apostelconvent.

Revision der neuesten Verhandlungen über Apg. 15 und Gal. 2, 1—10.

(Fortsetzung und Schluss von XXV, IV, S. 436—464.)

Von

Prof. Dr. H. Holtzmann in Strassburg i. E.

IV. Das Decret der Apostelgeschichte.

Wie demnach die Apostelgeschichte den Vorgang in Jerusalem als eine feierliche, öffentliche Gemeindeversammlung darstellt, so erscheint hier auch das Resultat des ganzen Actes als ein förmlicher, unter den Auspicien des heiligen Geistes einmüthig gefasster (15, 22) und promulgirter (Vs. 28) Gemeindebeschluss, während es im Galaterbrief in persönlicher Beziehung auf eine freundliche Annäherung, in praktischer auf friedliche Theilung des Missionsgebietes hinausläuft. Die Säulenapostel überlassen hier dem Paulus unter dem Eindrucke der von ihm geltend gemachten Motive (Weizsäcker, S. 207), was sie wohl noch immer für das Nebensächliche halten (daher das Missverhältniss der Zahl der Missionäre und der Arbeitsgebiete), die Heidenmission, während sie selbst nach wie vor am Haupt- und Mittelpunkt des Erntefeldes und somit auch bei der Predigt des Evangeliums innerhalb des Gesetzes verharren. Paulus seinerseits tröstete sich mit dem Gedanken, dass die Häupter zu Jerusalem gegen sein „Evangelium“ wenigstens keine Oppo-

sition erhoben, d. h. dass sie ihm unter den Heiden die Predigt von der Gesetzesfreiheit zugestanden hatten, und liess sich gern die Auflage gefallen, die ihm dafür gemacht wurde: *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν* (Gal. 2, 10). Offenbar sollte durch solche Gaben der Liebe ein günstiger Eindruck auf die noch widerstrebenden Jerusalemiten hervorgebracht werden (so auch Weizsäcker, S. 209). In der That kommt Paulus dieser Verpflichtung nach, nämlich überall da in seinen Briefen, wo er von der Collecte in Jerusalem handelt. Während aber ihrer die Apostelgeschichte mit keiner Sylbe gedenkt, weiss sie dafür von einem sogenannten Aposteldecrete zu erzählen, wodurch den Heidenchristen sogar vier Auflagen gemacht worden wären, und wovon seinerseits Paulus schweigt. Hier beginnt somit erst die Hauptschwierigkeit für die Harmonistik.

Die Heidenchristen sollen also nach Apg. 15, 20 zwar vom mosaischen Gesetz dispensirt, dafür aber gehalten sein, jegliche „Befleckung der Götzen und der Hurerei und des Erstickten und des Blutes“ zu vermeiden. Verschieden beurtheilt wird zunächst das Verhältniss dessen, was hier den Heidenchristen verboten wird, zum A. T. Eine direct alttestamentliche Grundlage ist namentlich von Hilgenfeld (Zeitschr. 1858, S. 73 f. 1860, S. 128 f. 164. Einleitung, S. 598 f.) in Abrede gestellt worden, welcher in jenen Clauseln nur dasjenige Analogon von Gesetzlichkeit finden will, darauf man judenchristlicherseits, nachdem die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen an sich nicht mehr anfechtbar erschien, bestehen zu müssen glaubte. Hieher gehören überhaupt Alle, welche die Verbote direct nur aus speciellen Bedenken und Skrupeln der betreffenden gesellschaftlichen Kreise ableiten (in älterer Zeit Schöttgen und Lightfoot, neuerdings Schliemann, Schneckenburger, Meyer, J. B. Lightfoot, Lekebusch und Hofmann; vgl. weitere Literatur in Supern. rel. S. 264), zuletzt auch K. Schmidt, welcher in den Auflagen noch gewisse Sitten und Grundregeln des christlichen Lebens erkennen will, daran man die Heidenchristen binden wollte (S. 578. 582 f.), wogegen sich aber Hilgenfeld erklärt hat (Zeitschrift f. wiss.

Theol. 1875, S. 587 f.). Vermittelnd dagegen zwischen Letzterem und der gewöhnlichen Ansicht trat Bahnsen auf: die Verbote wären ohne eine alttestamentliche Grundlage nicht entstanden, sind aber so, wie sie dastehen, als rein sittliche Forderungen gemeint (Jahrbücher für protest. Theol. 1879, S. 146 f.). Der reelle Anhaltspunkt der in Frage stehenden Meinung liegt darin, dass der Verfasser der Apostelgeschichte allerdings kein Bewusstsein von der alttestamentlichen Grundlage mehr hat. Dies überhebt aber uns nicht der Pflicht, nach einer solchen zu forschen. Vielfach spricht man in dieser Beziehung von den rabbinischen Geboten der Kinder Noah (so noch Reuss, S. 58). Freilich gehen die sieben Noahgebote (gerichtet gegen Rebellion, Gotteslästerung, Götzendienst, Blutschande, Mord, Raub, Genuss lebenden Fleisches) weit über unsere vier Verbote hinaus, sie berühren sich mit denselben überhaupt nirgends buchstäblich, wohl aber in der allgemeinen Voraussetzung einer Art von der religio naturalis entsprechenden göttlichen Naturordnung, deren Forderungen Gen. 9, 4 f. dem Noah geoffenbart, dann aber Lev. 17 und 18 gesetzlich formulirt worden sind; d. h. sowohl die 7 wie die 4 Verbote ruhen auf der Unterlage der Proselytenordnung, also in der That „einer Norm des mosaischen Gesetzes“ (Ritschl, S. 131). Nur so erklärt sich die auf den ersten Anblick sonderbare Auswahl von Auflagen. Sie werden zusammengehalten durch das Wort: „ihr aber haltet meine Satzungen und Rechte und thut nichts von diesen Gräueln, weder der Einheimische, noch der Fremdling, der in eurer Mitte weilt“ (Lev. 18, 26). Allerdings ist es nicht das ganze Proselytengesetz, sondern nur sein wesentlichster Inhalt, der in den vier Auflagen reproducirt erscheint. Dieselben sind eigentlich zweitheilig; einestheils umschliessen sie gewisse Speiseverbote, andererseits die *πορνεία*; jene insonderheit gehen theils von dem Gesichtspunkte aus, dass als *ἀλίσγημα* erscheint Alles, was den Götzen geweiht ist (*εἰδωλόθυτον*), theils von der bekannten hebräischen Beurtheilung des Bluts (*πνικτὸν καὶ αἷμα*). Das erste der vier Verbote ist demnach einfache Consequenz von Lev. 17, 7—9 (vgl.

mit Ex. 34, 15), das allgemeine Verbot des Blutessens stammt unmittelbar aus Lev. 17, 10—12, das specialisirte des *πνικτόν* fällt dem Sinne nach zusammen mit Lev. 17, 13—16, und unter *πορνεία* sind die Lev. 18, 3. 24 f. 27 f. 30 verbotenen Formen der Geschlechtslust (Ritschl, S. 129 f. 135; Overbeck, S. 230; Lipsius, S. 206), speciell die Blutschande in ihrem levitischen Begriff (Gieseler: Stäudlin's und Tzschirner's Archiv für Kirchengeschichte, IV, S. 312 f. Baur: Paulus, I, S. 162; Zeller, S. 246; Friedlieb: Prolegomena zur Hermeneutik, S. 114), wo nicht ganz allgemein die heidnische Gleichgiltigkeit in geschlechtlichen Dingen gemeint (Baumgarten, de Wette, Bleek, Weiss, Pressensé, S. 306. 319; Ewald, S. 474; Grimm, S. 422; Zimmer, S. 172 f.; Meyer, aber nicht Wendt, S. 322). Das Richtige im speciellen Fall folgt aus der allgemeinen Bedeutung der vier Clauseln. Diese aber lässt sich auf den Ausdruck bringen, dass die Heidenchristen zu den gläubigen Juden ungefähr in das Verhältniss von Proselyten des Thors treten sollen: so fast alle Neueren, namentlich die Supern. rel. S. 264 Aufgeführten, auch Weizsäcker, S. 225 f.; Wittichen, S. 659 f. 667; Bahnsen, S. 145; Meyer-Wendt, S. 322 f.[1]).

Unter Voraussetzung dieses allgemeinen Resultates knüpft sich eine weitere Debatte an die Frage, ob damit die unbeschnittenen Gläubigen als Christen zweiter Ordnung bezeichnet werden sollen, sofern die Proselyten des Thors noch keine eigentlichen Genossen des alten Bundes waren. So eine Minderheit, vertreten z. B. von Sabatier (S. 108 f.) Weizsäcker (S. 226. 240), Overbeck (S. 237 f.) während auf Seiten der Majorität z. B.

[1]) Hierher gehört auch Zimmer, welcher jedoch S. 170 f. das viel billiger und doch sicher zu beziehende Resultat mit einem unnöthigen Aufwand von exegetischer „Akribie" erkauft und zu beweisen unternimmt, die *κηρύσσοντες* Apg. 15, 21 seien die in den Synagogen anwesenden Proselyten, S. 161 f. 169 f. Vgl. dagegen Sieffert in der „Deutschen Litteraturzeitung", S. 177 f. Wir unterlassen es, dem Verfasser auf diesen und auf anderen Seitenwegen zu folgen, deren Betreten zwecklos wäre.

Zimmer aus Apg. 15, 14 (λαόν) schliesst, dass die Heidenchristen in das alte Gottesvolk selbst aufgenommen sein (S. 174. 176. 184) und ganz so selbständig neben Israel dagestanden haben sollten, wie Bayern neben Preussen im Deutschen Reich (S. 185). In glücklicher und richtiger Mitte steht Ritschl, wenn er gleichzeitig die Bundesgenossenschaft der Heidenchristen auf Grund ihres Glaubens, nach Analogie des Proselytengesetzes aber auch eine gewisse Unterordnung derselben, ein Privilegium der geborenen Juden im Decret ausgesprochen findet (S. 131. 133). Allerdings bedeutet dies einen Widerspruch, aber nicht sowohl im Sinne Ritschl's (gegen Zimmer, S. 178), als vielmehr in der Position der Judenchristen, welche, sofern sie Juden waren und das Gesetz hielten, in den gläubigen Heiden höchstens Proselyten, sofern gleichzeitig Christen aber in ihnen auch wieder Brüder zu erkennen hatten (Ritschl, S. 140).

Als eine weitere Streitfrage ist noch die nach dem Zwecke dieser Bestimmung zu berühren. Ausgesprochenermaassen ist das Decret für die jüdische Diaspora bestimmt. Aber nicht auf die Heidenchristen daselbst, sondern auf die Synagoge soll es nach Weiss (S. 143 f.) berechnet sein: es beabsichtige Abstellung alles Desjenigen, was den Abscheu der ganzen Judenschaft gegen die unbeschnittenen Christen immer rege erhalten und dadurch der Bekehrung der Diaspora ein unübersteigliches Hinderniss bereitet haben würde. Wie diese Ansicht an einer falschen Erklärung von Apg. 15, 21 hängt, so holt sie auch die Motive des Beschlusses zu weit her. Nicht das Verhältniss der gläubigen Gemeinde zur Synagoge, sondern das der beschnittenen und der unbeschnittenen Mitglieder der Gemeinde selbst stand in Frage. Enthaltung der Heidenchristen von der πορνεία war vorauszusetzen, wenn man judenchristlicherseits überhaupt anständiger Weise mit ihnen verkehren, sie in ihren Häusern aufsuchen und im eigenen Hause empfangen können, Enthaltung von den drei Speisegräueln, wenn man speciell an ihren Mahlzeiten nicht von vornherein den stärksten Anstoss nehmen sollte. So wenigstens muss der Verfasser der Apostel-

geschichte es sich denken, nachdem Petrus schon 10, 13—15. 11, 7—9 über eine Vorfrage, nämlich über die specifisch levitischen Reinigkeitsbedenken, hinweggehoben war, in Folge dessen 10, 48 mehrere Tage im Hause des getauften Heiden Cornelius verweilt und die Gemeinde sich 11, 18 darüber auch schon beruhigt hat. Die Frage, ob derselbe Verfasser recht berichtet ist, wenn er bei dieser Gelegenheit 10, 22. 28. 11, 3 die Tischgemeinschaft mit Proselyten als durchaus ungesetzlich behandelt (Ritschl, S. 139; Wendt, S. 327; Zimmer, S. 205), oder ob Juden levitisch reine Speisen mit Proselyten gemeinsam geniessen durften (Wieseler: Commentar, S. 150), ist nebensächlicher Natur. Unter Voraussetzung der Richtigkeit letzterer Ansicht hat schon das Proselytengesetz die Speisegemeinschaft im Auge. Um so zuversichtlicher ist diess bezüglich des Aposteldecrets zu behaupten, dessen Inhalt fast aufgeht in Ordnung von Tischverhältnissen. Als nächstliegender Sinn des Aposteldecrets wird es nach Obigem getrost bezeichnet werden dürfen, Verkehr überhaupt und Speisegemeinschaft insonderheit zwischen den beiden Fractionen der Christenheit zu ermöglichen und zu erleichtern (Keim, S. 86); nach Zimmer freilich wäre sie nur „erleichtert", aber nicht „ermöglicht" (S. 205) — eine der vielen Finessen seiner Abhandlung, für deren Verständniss mir das Organ abgeht. Ausgeschlossen erscheint sonach die allgemeine Beurtheilung des Decrets, als habe dasselbe keineswegs Speisegemeinschaft zu begründen gedacht (Ritschl, S. 139), sei überhaupt nicht unter dem Gesichtspunkte eines Minimums von Gesetzlichkeit zu betrachten (Wendt, S. 326 f.), eben damit aber auch die specielle Beurtheilung der Auflagen, als bloss socialer Verpflichtungen (Ritschl, S. 133), da die Speisegemeinschaft vielmehr auf religiöse Gesichtspunkte hinweist, wie denn auch die vier Artikel sich gleichmässig aus dem Begriffe des Eigenthums Gottes ableiten lassen, zu dem vor Allem das Blut gehört, das also nicht genossen, aber auch nicht durch Blutschande verunreinigt werden darf (vgl. Lipsius, S. 204 f.).

Bei der grossen praktischen Bedeutung, welche solcher

Gestalt dem Aposteldecret beizumessen ist, fällt es nun freilich erst recht auf, dass dasselbe durchaus Privateigenthum der Apostelgeschichte ist und man ausserhalb derselben nirgends im N. T. auf ein solches zurückgeht. Angesichts dieser äusserst verwunderlichen Thatsache haben sogar solche Gelehrte, welche die Darstellung der Apostelgeschichte im Uebrigen vertheidigen, doch wenigstens die vier Auflagen preisgegeben. So schon Oster (S. 51), neuerdings Keim (S. 85 f.) und Grimm (S. 424 f.), welche in der Rede des Jakobus Vs. 20 abschneiden und das Aposteldecret mit Vs. 28 *μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος* zu Ende laufen lassen, als ob nicht schon das *μηδὲν πλέον* so gut wie das correspondirende *οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος* Apoc. 2, 24 auf ein namhaft gemachtes Minimum von *βάρος* hinwiese. Consequenter ist es darum, wenn Lekebusch, Oertel, Reuss und Meyer-Wendt (S. 333) das ganze Aposteldecret als Schriftstück preisgeben, wobei sie freilich die Sache selbst, den Vertrag sammt seinen Clauseln, retten zu können glauben.

Nun wird das Decret aber erstens als Schriftstück unter allen Umständen hinfällig. Es muss einfach anerkannt werden, dass es vom Verfasser des Ganzen in Form eines Briefes concipirt ist, ganz so wie später (23, 26 f.) auch ein Brief des Claudius Lysias nach seinem allgemeinen Inhalte hergestellt wird. Vergeblich wollte man (vgl. die Literatur in Supern. rel. S. 258, dazu Bleek, S. 412. 637; Lechler, S. 330) aus der Aehnlichkeit der Grussformel mit Jak. 1, 1 Abfassung durch Jakobus erschliessen. Denn *ἴδιον πάσης ἐπιστολῆς τὸ χαίρειν καὶ ἔρρωσο λέγειν* (Artemid. Oneir. III, 44). Dagegen ist der Satzbau von Apg. 15, 24. 25 durchaus derjenige des lucanischen Prologs. Vergleiche:

Luc. 1	Act. 15
1 *ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν*	24 *ἐπειδὴ ἠκούσαμεν*
3 *ἔδοξε κἀμοὶ παρηκολουθηκότι γράψαι*	25 *ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις ὁμοθυμαδὸν πέμψαι*

Was Kähler zur Entkräftung dieser Instanz beibringt, die Zerlegung in Vorder- und Nachsatz sei auch sonst üblich, und

ähnliches nur allzu Selbstverständliche (Studien und Kritiken, 1873, S, 501), will um so weniger besagen, da er doch selbst die Wechselwirkung zwischen dem erzählenden Text 15, 22 und dem Tenor des Briefs 15, 23. 25 bemerkt (S. 500), wie auch 15, 10. 20 in 15, 24. 28. 29 wiederkehrt und andere auszeichnende Eigenthümlichkeiten des lucanischen Styles, als beispielsweise *μηδὲν πλέον* (nur Luc. 3, 13 und Apg. 15, 28), sich im Rescript einstellen (S. 499 f.). Auch hier endlich hat der Verfasser von Supernatural religion (S. 259 f.) den Beweis für den durchgängigen Sprachcharakter der Apostelgeschichte vollständig erbracht.

Zweitens aber erscheint ausser der Form des Decretes auch sein Inhalt anfechtbar. Mindestens letzteren glaubt man freilich der Apostelgeschichte zu Liebe festhalten zu sollen, während man inconsequenter Weise ihn gleichzeitig aus dem historischen Verbande, in welchen ihn die Apostelgeschichte stellt, löst, ja in Gegensatz dazu bringt. So geht vor Allem aus den mit Apg. 15 correspondirenden Stellen 16, 4. 21, 25 als Meinung der Apostelgeschichte hervor, dass das Decret während der ganzen Missionsthätigkeit des Paulus in unerschütterter Geltung gestanden hat (Overbeck, S. 233. 241). Im Sinne der Apostelgeschichte ist es mithin nicht, wenn man von einem Compromiss redet, durch welches blos ein Provisorium begründet werden sollte, wie das seit Augustin (bloss pro tempore getroffene, später wieder abrogirte Maassnahme) bis herab auf Meyer (4. Ausg. S. 339 f., zurückgenommen von Wendt, S. 327 f.) gangbare Rede geworden ist (z. B. Pressensé, S. 307). Im Sinne der Apostelgeschichte ist es aber auch nicht, wenn man das Decret als nicht dem Paulus, sondern blos den Gemeinden von Syrien und Cilicien geltend (K. Schmidt, S. 584; nach Weiss, S. 144 hätte Paulus sogar ein opus supererogationis geleistet, indem er das Decret ausserdem auch nach Pamphylien, Pisidien und Lykaonien trug) oder gar als weder von Paulus noch von Antiochia angenommen (Schenkel, S. 40 f.) darstellt. Letzteres kann nur im hellen Widerspruche theils zu Vs. 22. 25,

theils zu 15, 30. 16, 4 gesagt werden. Die Ausdrücke *ἐπιτίθεσθαι* und *ἐπάναγκες* 15, 28 aber zeugen gegen den guten Rath für die Heidenchristen, welchen einst Scholten (Het paulinisch evangelie, S. 451), dann Pressensé (S. 306) u. A. in den Clauseln finden wollte, so gut wie gegen die Auskunft Zimmer's, das Decret wolle nur ein Bindemittel zwischen beschnittenen und unbeschnittenen Gläubigen an die Hand geben (S. 177 f. 188 f.); dagegen „rein für sich sind die Heidenchristen in keiner Beziehung auf das Gesetz verpflichtet, auch nicht auf die Proselytensatzungen" (S. 176). Und das sollen *δόγματα* Apg. 16, 4 heissen! Aus „schlechthin Nöthig" (*ἐπάναγκες*) wird auf solche Weise nur ad hoc Zweckmässiges (S. 205). Endlich zeugt auch gegen den vorausgesetzten Interims-Charakter die, doch wohl ein dauerndes Kirchengesetz ankündigende, Einführungsformel (vgl. Wittichen, S. 660) 15, 28 *ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν . . . ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν.* Nirgends also lässt sich im Bericht der Apostelgeschichte ein Zwiespalt bemerken; dieser bewährt sich vielmehr durchweg „als eine unzertrennliche Einheit" (Hilgenfeld, Zeitschr. 1879, S. 113).

Die Hauptinstanz gegen diesen in sich selbst übereinstimmenden Bericht wird daher immer seine Nichtübereinstimmung mit dem Charakter, der Praxis und der Theorie des Paulus bleiben. Auch Reuss erklärt einen „positiven Gebrauch" des Decrets von Seiten des Paulus für undenkbar, nur in der Praxis komme er 1 Kor. 8, 1 f. 9, 20 f. Röm. 14, 1 f. auf dasselbe hinaus (S. 60). Den damit angedeuteten Ausweg hat vor Allen Ritschl geebnet, dem sich Mangold (Römerbrief, S. 160 f. und bei Bleek, S. 391 f.), Wendt (S. 325 f. 328) u. A. anschlossen: dem Paulus sei mit dem Decrete eine wirkliche Auflage darum nicht gemacht worden, weil dasselbe, indem es auf Durchführung der Proselytengebote drang, nur seine eigene Praxis bestätigt habe. Diese erkenne man namentlich aus dem ersten Korintherbriefe, wo er das heidenchristliche Leben durchaus im Sinne des Aposteldecretes normirt. Die Absicht der Clauseln gehe auf Sicherstellung der Juden-

christen vor Aergerniss von Seiten der neuen Brüder (S. 129. 136 f.). Als ein Fall verrufenster *πορνεία*, speciell gegen Lev. 18, 8, vorkommt, spricht sich der Apostel 1 Kor. 5, 1 f. entschieden genug aus, und in Betreff der *εἰδωλόθυτα* hält er es zwar nicht mit dem Buchstaben, aber mit dem Geiste des Decrets, wenn er 1 Kor. 8, 1 f. 10, 14 f. durch Essen solches Fleisches den schwachen Brüdern kein Aergerniss gegeben sehen will. Im eigenen Namen habe er also die Sache stets vertreten, den Buchstaben der Gebote habe er von dem Gesichtspunkte aus behandelt, dass derselbe sociale, nicht religiöse, also indifferente Vorschriften enthalte. Sonach hätte sich Paulus die Concession an die jüdische Sitte wohl gefallen lassen können, die man in Jerusalem machte, als man die Heidenchristen ungefähr wie Proselyten behandelte, ohne desshalb selbst eine solche Anschauung im Princip zu theilen.

Dieser ganzen Auffassung steht angesichts des oben über den Sinn der Clauseln (S. 133 f.) Bemerkten übrigens auch entgegen, dass dann Paulus die Auferlegung der Proselytengesetze in einem anderen Sinne aufgenommen und angenommen hätte, als in welchem sie von Seiten des Jakobus und der Urgemeinde verstanden wurden, was selbst Wendt für unmöglich erklärt. Aber auch in der modificirten Gestalt, in welcher Zimmer die Hypothese vorträgt, bleibt sie gleich problematisch, lässt sogar ihre Schwächen nur deutlicher erkennen. Das Decret, hören wir jetzt, bilde weder einen formellen, noch einen materiellen Widerspruch zu der Anerkennung des heidenapostolischen Berufes des Paulus, um welchen es sich im Galaterbriefe allein handle, während es der Apostelgeschichte vielmehr auf die Anerkennung der Gleichberechtigung von Heiden und Heidenchristen ankomme (S. 185 f.). Kein formeller Widerspruch! Denn „war die Anfrage kein Eingriff in Paulus' Unabhängigkeit, so kann es auch nicht die Ertheilung der Antwort sein. Und hat sich Paulus nicht gescheut, die Anfrage nach Jerusalem zu überbringen, so wird er sich auch nicht gescheut haben, die Antwort mit zurückzunehmen" (S. 188). Aber das disparate Verhalten beider Berichte beginnt ja gerade

bei dem Punkte der Anfrage (vgl. Bd. XXV, S. 441 f.), und auf eine von der Gegenpartei mit Grund negirte Prämisse lässt sich in einem regelrechten Processe keine Argumentation bauen. Blos als Briefträger aber wird man sich den Paulus doch höchstens unter der Bedingung fungirend vorstellen, dass der Inhalt der Botschaft ihm irgendwie acceptabel erscheine. In materiellem Widerspruch endlich steht das Aposteldecret nur dann zu den paulinischen Grundsätzen nicht, wenn man ihm in der von uns zurückgewiesenen Weise den obligatorischen und den religiösen Charakter zugleich abstreift. Um „Auflagen" handelt es sich und um „Nothwendigkeit", während Paulus sich Derartiges höchstens als Directive für die Behandlung der Schwachen hätte gefallen lassen können (Bahnsen, S. 147). Auf letzteres Niveau sucht daher Zimmer die ganze Sache herabzudrücken (S. 191). Enthält aber das Decret mehr, nämlich die Bedingungen für die Anerkennung der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen (Weizsäcker, S. 230), werden die Heidenchristen nur zugelassen unter der Voraussetzung, dass sie etwa die Stellung von Proselyten beanspruchen und sich an die Proselytenpflichten gebunden erachten (Lipsius, S. 205), so hört nicht blos die Vereinbarkeit mit den Grundsätzen des Paulus, es hört, auch wenn derselbe „kein theoretischer Principienreiter war" (Zimmer, S. 190), vorher noch die Möglichkeit auf, sich von seiner Wahrhaftigkeit eine glimpfliche Vorstellung zu bilden.

Hier liegt nämlich die wunde Stelle schon der sonst in vieler Beziehung plausibeln Combination Ritschl's. Der Text welchen man gross vor sich schreiben muss, um die richtige Direction durch das Labyrinth der ganzen Controverse zu behalten, heisst *οὐδὲν προσανέθεντο* Gal. 2, 6 und, noch unzweideutiger ausgedrückt, *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν* Gal. 2,10 (vgl. auch Schürer: Stud. und Krit. 1876, S. 775. Theol. Literaturzeitung, 1881, S. 594). Neben dem an letzterer Stelle erwähnten Artikel läugnet die erstere jede weitere Behelligung; die vier Artikel der Apostelgeschichte aber fallen mitten durch, ja sie scheitern schon an dem *μόνον* allein.

Freilich meint Wendt, (S. 329): „Dieser eine befremdliche Punkt kann gegenüber der sonst in allen Punkten sich als glaubwürdig herausstellenden Mittheilung des Lucas nicht ausschlaggebend sein". Eine befremdliche Anwendung von „Einmal ist Keinmal", aber doch eine Anerkennung des Thatsächlichen! Zimmer dagegen hilft sich erstlich mit einer falschen Auslegung (vgl. S. 84: ἐσπούδασα sei „offenbar" plusquamperfectisch) und einer falschen Beziehung der Stelle (Gal. 2, 10 soll nach S. 83 f. der Verläumdung entgegentreten, als habe er mit seiner Liebesgabe einen Bestechungsversuch beabsichtigt), zweitens wieder mit der Behauptung, die betreffende Notiz sei für die Apostelgeschichte ohne Interesse gewesen (S. 194), während es sich doch in Wirklichkeit vielmehr darum handelt, dass die Clauseln der Apostelgeschichte für Paulus ein mit jener Notiz unvereinbares Interesse gehabt haben müssten.

Ungleich mehr ins Gewicht fällt eine Gegenbemerkung Wendt's (S. 328): der Apostel handle, um die κοινωνία herzustellen, nach den 1. Kor. 8—18. Röm. 14. kundgegebenen Grundsätzen der Accomodation an die schwachen Gewissen. „Dass Paulus bei dieser Erörterung nicht ausdrücklich auf das Aposteldecret Bezug nimmt, sondern nur thatsächlich den Sinn und die Haltung desselben vertheidigt, kann so wenig ein Beweis gegen seine Anerkennung jener Verabredung sein, wie wir daraus, dass er 2. Kor. 8 und 9, wo er die Ermunterungs- und Verpflichtungsmotive für die Collecte zu Gunsten der jüdischen Gemeinden häuft, doch nicht der in Jerusalem eingegangenen Verabredung gedenkt, auf die Unrichtigkeit seiner Angabe Gal. 2, 10 schliessen dürfen." Gut bemerkt! Gleichwohl liegt die Sache im einen Fall nicht wie im andern. Nichts in jenen beiden Capiteln verbietet den Gedanken, dass Paulus, als er die ersten Anordnungen traf, die Korinther damit bekannt gemacht hatte, wie die in Rede stehende Collecte einer Verabredung entspreche, die er in Jerusalem mit den Häuptern der Gemeinde getroffen habe. Dagegen verbietet die Stelle 1 Kor. 10, 14—22 einen analogen Gedanken bezüglich des Genusses der εἰδωλόθυτα. Schon die Anfrage, die in diesem

Betreff von Korinth aus ergeht, wäre undenkbar, wenn die Sache schon seit dem Tage von Jerusalem für alle heidenchristlichen Gemeinden entschieden gewesen wäre und sich Paulus einer solchen Abmachung in aller Form gefügt hätte. Wenn das Decret nicht blos nach Apg. 15, 23. 41. 16, 4 für die Gemeinden Syriens und Ciliciens bestimmt gewesen ist, vielmehr Apg. 21, 25 seine Tragweite über das ganze Gebiet der Heidenmission ausgedehnt erscheint, so müssten seine Bestimmungen, so gut wie von der Collecte in den Galater-, Römer- und Korintherbriefen die Rede ist, auch allenthalben zum Vorschein kommen oder wenigstens als Voraussetzungen der paulinischen Wirksamkeit deutlich erkennbar werden.

Diese bill of rights der Heidenchristen, wie Zeller (S. 234) das Aposteldecret nennt, hätte, wenn sie in Wirklichkeit existirte, nicht einzig und allein in der Apostelgeschichte, sie hätte auf Schritt und Tritt, auch unabhängig von diesem Werke, begegnen und zur Sprache kommen müssen. Zunächst müssten wir ihren Spuren begegnen im Galaterbriefe, nicht blos deshalb, weil 2, 15 fg. 3, 23 fg. 5, 2 fg. allgemeine Grundsätze ausgesprochen werden, mit welchen Paulus sich durch Anerkennung jener Verpflichtung der Heidenchristen auf das Poselytengesetz in Widerspruch gesetzt hätte, sondern auch, weil er, indem er thatsächlich, sei es nun mit welcher Abzweckung er wolle, den Galatern die Geschichte des drohenden und glücklich verhüteten Schismas erzählt, das entscheidende Hauptmoment bei jenem wichtigen Compromisse schlechterdings nicht übergehen durfte. Ebenso wenig wie im Galaterbriefe ist aber auch Röm. 14 eine Spur des Decrets zu entdecken. Von zwei Punkten, dem Genusse von Blut und Erstücktem, schweigt Paulus überhaupt. Dagegen redet er allerdings ausführlich genug 1 Kor. 8—10 von den εἰδωλόθυτα. So weit er aber ihren Genuss wirklich verbietet, thut er es erstens nur im eigenen Namen, nicht aus Auftrag, und zweitens nur in bedingter Weise. Direct nämlich und absolut verbietet er nur die Theilnahme an Götzenopfermahlzeiten (1 Kor. 10, 14—22), weil man durch solche in einen Rapport mit den Dämonen

tritt, während das Decret schon den Genuss des Götzenopferfleisches an sich verwirft, welchen seinerseits Paulus für indifferent hält (Overbeck, S. 238 fg.). Diese rein casuistische Beurtheilung der Frage wäre geradezu unmöglich gewesen, wenn er durch einen Pakt verpflichtet gewesen wäre, den Genuss des Götzenopferfleisches unter den Heidenchristen abzustellen (Weizsäcker, S. 227 f. Wittichen, S. 659 f. Grimm, S. 422). Denn die Beobachtung eines ad hoc gegebenen positiven Gebotes kann nie für etwas Indifferentes gehalten werden (Baur, S. 154). Es bleibt somit eine in hohem Grade in's Gewicht fallende Thatsache, dass er die Korinther nicht nur nirgends auf die Beschlüsse von Jerusalem hinweist, sondern auch, ganz als gäbe es in dieser Hinsicht keine positive Gesetzgebung, Alles auf die *συνείδησις* zurückführt (8, 7. 10) und den Nichtgenuss des Götzenopferfleisches keineswegs als ein *ἐπάναγκες* (Apg. 15, 28) behandelt, sondern nur mit Rücksicht auf vorhandene unrichtige Gewissensstellung fordert (8, 4. 13). Was er verleugnet, ist somit nicht der Buchstabe, sondern die Existenz des Decretes. Hätte er sich erlaubt, dermaassen einen Friedensvertrag zu ignoriren, ja zu verletzen, zu welchem er selbst mitgewirkt hatte, so wäre ihm ein Vorwurf, welcher gleichwohl niemals gegen ihn erhoben wird, von judenchristlicher Seite nicht erspart geblieben: der des Wortbruches.

V. Das Compromiss des Galaterbriefes.

Nach Gal. 2, 9 hat Paulus wenigstens den nächsten Zweck seiner Reise vollständig erreicht, d. h. es ist die Kluft, welche sich zwischen Antiochia und Jerusalem aufgethan hatte, vorläufig noch einmal dadurch überbrückt worden, dass jeder Theil dem anderen volle Freiheit der Bewegung auf seinem Gebiete zugestand. Immerhin ein ehrender Beweis für den guten Willen auf beiden Seiten der jerusalemischen Gemeinde, in der „noch der Hauch der Freiheit vom Geiste Jesu lebte“ (Holsten, S. 73); also doch nicht geradezu „eine Revolution in den jüdischen Herzen, welche bis jetzt das Heil an die Be-

schneidung gebunden hatten“ (Keim, S. 76). Auch dem Paulus musste ein derartiger Vergleich als ein die Mühe lohnender Preis erscheinen. Hatte er doch damit die Consequenz seines Evangeliums für die Heidenchristen festgestellt (2, 5 ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς); er hatte sogar die jerusalemische Gemeinde, auch wenn sie es nicht Wort haben wollte, thatsächlich zur Bejahung der Frage gebracht, „ob es auch einen Christusglauben ohne Judenthum geben könne“ (Keim, S. 76). Zur bewussten und praktischen Sicherheit eines solchen Erfolges hätte freilich schon in persönlicher Beziehung etwas gehört, was nicht erreicht wurde, sofern Paulus, wie es scheint, Jerusalem verliess, ohne die Anerkennung seines Apostolates von Seiten der Urapostel mitzunehmen. Wir wollen hier nicht untersuchen, ob der Angriff der ψευδάδελφοι sich nach herkömmlicher Ansicht direct gegen die Freiheit der Heidenchristen von Beschneidung und Gesetz gerichtet habe, oder ob die ἐλευθερία ἡμῶν, welche sie nach Gal. 2, 4 ausgekundschaftet haben, nach 1 Kor. 9, 1. 19 von der ἐξουσία τοῦ ἀποστόλου (1 Kor. 9, 4—6. 12. 2 Kor. 10, 8) zu verstehen sei (so Holsten, S. 15 f. 71 f. 146 f.), in welchem Falle die Forderung der Beschneidung nur in zweiter Linie auf ihrem Programm gestanden hätte (S. 17). Aber von einer ἀποστολὴ τῶν ἐθνῶν redet Gal. 2, 8 höchstens Paulus selbst, und zwar dann auf dem Wege einer comparatio compendiaria (Grimm: Studien und Kritiken, 1876, S. 202. Zimmer, S. 182), wahrscheinlich aber nicht einmal er selbst (Holsten, S. 150), und auf keinen Fall die Urapostel (Hausrath, S. 161). Einen gleichberechtigten Genossen sahen sie in ihm, sofern ihnen klar wurde, dass nach Gottes Willen zwei selbständig nebeneinander liegende Verkündigungsgebiete bestehen sollten (Holsten, S. 74. 76. 152). Aber nur in dem einen derselben giebt es wirkliche Apostel. Denn hätten die Säulen in Jerusalem den Paulus als Apostel anerkannt, so hätten sie auf derselben Basis auch den Barnabas als solchen anerkannt, was Beides gegen 1 Kor. 9, 6 läuft, und unbegreiflicher noch wäre, dass man ihm später zu Korinth die Apostelschaft streitig

machen konnte, er aber sich nicht auf jene Anerkennung berufen (Holsten, S. 151). Der Grund, wesshalb ihm die Apostelwürde nicht zugestanden werden konnte, liegt darin, dass im Unterschiede von Paulus die Urapostel und die jerusalemische Gemeinde dieselbe abhängig dachten von dem persönlichen Verhältniss zu dem auf Erden wandelnden Messias; daher Gal. 2, 6 *ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει* (Holsten, S. 74 f. 150 f.). Trotz seiner Polemik gegen Holsten erkennt dies in etwas sonderbarer Weise auch Zimmer an: zwar nicht „nach dem urchristlichen Begriff von *ἀπόστολος*" (S. 182) konnten die Säulen den Paulus als Collegen anerkennen, wohl aber „als einen Apostel in unserm heutigen Sinne des Worts, als einen von Gott berufenen und durch gottgewirkten Erfolg beglaubigten Verkündiger des Evangeliums" (S. 183). Allerdings ist die Grundlage, auf welcher die Urapostel dem Paulus und dem Barnabas in Jerusalem die Hände reichten, nach Gal. 2, 7—9 lediglich in den thatsächlichen Erfolgen (Pfleiderer, S. 281. 284. 506), in dem Gottesurtheil der Thatsache (Holsten, S. 75. 77) zu suchen. Seine Berufung haben sie, wenn er ihnen, wie den Galatern (Gal. 1, 15), davon erzählt haben sollte, auf keinen Fall weiter untersucht (Keim, S. 75 f.), da dies sofort zu neuen Zerwürfnissen hätte führen müssen. Auch dass sie seinen principiellen Gründen für die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen gerecht zu werden vermochten (Weizsäcker, S. 208 f.), lässt sich nur aus dem oben über den Standpunkt des Petrus Bemerkten (S. 460 f.) schliessen, steht indessen nicht ausdrücklich im Texte. Aber der Ueberlegenheit seines Geistes konnten sie sich nicht entziehen, und als gottbegnadigten Missionar mussten sie ihn jedenfalls anerkennen (Lipsius, S. 203). So stellten sie, als er ihnen sein Evangelium darlegte (Vs. 2 *ἀνεθέμην*), wenigstens keine Amendements dazu (Vs. 6 *οὐδὲν προσανέθεντο*). Die Beziehung des einen Ausdrucks auf den andern (Weizsäcker, S. 205 f.) liegt auf der Hand (von Zimmer S. 123 ohne Grund geleugnet, da selbst eine Modification des Sinnes den beabsichtigten Wortanklang nicht aufhebt) und wird geradezu

unvermeidlich für den Fall, dass das Anakoluth Vs. 4 aus Vs. 2 zu ergänzen wäre (vgl. oben S. 451). Dagegen dürfte die von Holsten aus dem Zusammenhang erschlossene Bedeutung „jemanden über etwas eine Mittheilung machen“ (S. 20. 75. 149 f.) dem Sprachgebrauche gegenüber (vgl. Zimmer, S. 121 f.) zu unbestimmt erscheinen.

Man hat darüber gestritten, ob die δεξιὰ κοινωνίας, welche Gal. 2, 9 als Siegel und Symbol des erreichten Einverständnisses erscheint, eine blosse Abmachung zwischen den drei Judenaposteln und den zwei Heidenmissionaren andeute, als deren Voraussetzung im Uebrigen sogar eine gewisse Auseinandersetzung zwischen den Uraposteln und der pharisäischen Mehrheit der Gemeinde anzunehmen wäre (so zuerst Schwegler, S. 122 f., zuletzt noch Weizsäcker, S. 199 f. 204 f. 209 f. 219 f.) oder aber einen Kirchenvertrag, so dass der Handschlag der Säulen zugleich denjenigen der Gemeinde bedeutet und in sich geschlossen hätte (so namentlich Keim, S. 65 f. 75. 80 f. Zimmer, S. 124). Letzteres liegt als dem Synodalhintergrund der Apostelgeschichte entsprechend natürlich im Interesse der Harmonistik. Zugleich schliesst man aus der im Galaterbrief als Resultat bezeugten Gleichberechtigung der Missionare auf diejenige der Missionsgebiete und daraus wieder flugs auf die Gleichstellung von Juden- und Heidenchristen und findet genau eben dies auch in der Apostelgeschichte bezeugt (Zimmer, S. 183). Aber das Missionsgebiet, darauf wirkliche Apostel arbeiten, bleibt doch immer das centrale, während dem Paulus und Barnabas die Peripherie angewiesen wird. So steht es selbst mit der κοινωνία des Galaterbriefs. In der Apostelgeschichte entspricht aber diesem Verhältnisse der Ungleichheit bei aller Gleichheit jene proselytenartige Stellung, welche den Heidenchristen, trotzdem dass sie zur gläubigen Gemeinde gehören, angewiesen wird. Die wirkliche Parallele beider Darstellungen liegt also gerade da nicht, wo Zimmer sie sucht, indem er das Moment der Ungleichheit, wo Lipsius die „echt geschichtliche Erinnerung“ der Apostelgeschichte fand (S. 205), ignorirt.

Mag man aber die Errungenschaften der jerusalemer Conferenz nach dem Maassstabe der Apostelgeschichte oder nach demjenigen des Galaterbriefes messen: auszusetzen und zu bemängeln wird man selbst bei optimistischer Beurtheilung derselben immer mancherlei finden. Unter Voraussetzung der Glaubwürdigkeit und Vereinbarlichkeit des wesentlichen Gehaltes der apostelgeschichtlichen Darstellung mit Gal. 2, 1—10 lassen Reuss (S. 59), Schneckenburger (Studien und Kritiken, 1855, S. 557: „Expediens für den Augenblick"), Ritschl (S. 139 f.), Weiss (S. 144), Trip (S. 101: eine ungenügende Lösung der Frage nach dem Verhältniss der Juden- und Heidenchristen, bald genug „dem Buchstaben nach überlebt"), Ewald (S. 475 f.), Lightfoot (Ep. to the Gal. S. 296), Pressensé (S. 307) und Sabatier (S. 108 f.) eine mehr oder weniger herbe Kritik über den blos provisorischen oder interimistischen, auch wohl über den principlosen und zweideutigen Charakter des jerusalemischen Concordates ergehen, als durch welches nur die dringlichsten Schwierigkeiten einigermaassen zurückgeschoben erscheinen. Wendt verwirft zwar (vgl. oben S. 136) die Meyer'sche Concession eines blos provisorisch gedachten Compromisses, statuirt statt dessen aber einen inconsequenten Beschluss (S. 317 f. 326). Unter der Voraussetzung, dass das Decret wenigstens bis auf die vier Clauseln echt sei, sprechen Keim (S. 76 f.) und Grimm (S. 420. 427) von „unvollkommenem", „unfertigem, halbem" Charakter des Vertrags, welcher, „halb gangfähig, halb in der Luft schwebend", „eine auf halbem Wege stehen bleibende Revolution" repräsentirt. Andererseits ist man auch da, wo man sich des ganzen Aposteldecretes zu Gunsten des Galaterbriefes entledigt hat, neuerdings von der alttübingischen abschätzigen Werthung des „äusserlichen Concordates" zurückgekommen (vgl. Hausrath III, S. 159 f. Lipsius, S. 202. Weizsäcker, S. 208 f. Holsten, S. 76), hat aber gleichzeitig um so energischer und allseitiger betont, dass auch mit der sittlichen Errungenschaft, die in jenem Compromiss anzuerkennen ist, gerade die Hauptfrage nicht gelöst war. Da das Judenchristenthum sich nur

dem Gottesurtheil des Erfolges, nicht aber der Wahrheit des universalistischen Princips unterworfen hatte, konnte der Vertrag blos ethnographische Sonderung bedeuten. Dies daher die Formulirung des Sachverhaltes auf Seiten der kritischen Theologie (Supernatural rel. S. 284). Man hatte zu Jerusalem die Welt wieder einmal nach dem Merkmal der Beschneidung vertheilt, ohne das Verschwinden dieses Merkmals hinter dem des persönlichen Glaubens, d. h. ohne die für beide Kreise bestehende Gleichheit und Einheit des Heilsprincips ausdrücklich festzustellen: in der Bestätigung dieser Thatsache reichen sich Keim (S. 75) und Holsten (S. 77) die Hand. Was somit ausgeblieben war, das ist die Anerkennung, dass wenn die Einen ohne Gesetz und Beschneidung dem Messiasreiche einverleibt werden können, so gewiss auch die Andern. Auf solche Weise konnte, ja musste es freilich ungeachtet des Vertrags gerade jetzt zu jenem Nebeneinander von zwei sich ausschliessenden Heilsprincipien, welches Gal. 1, 6. 7. 2 Kor. 11, 4 bezeugt wird, und damit überhaupt zu noch viel weiter greifenden Controversen und heftigeren Reibungen kommen.

„Wenn punctuell jeder Jude dem petrinischen, jeder Heide dem paulinischen Netze zufiel, und wenn punctuell Jeder anders, der Eine mit dem Gesetz, der Andere ohne Gesetz missionirt werden musste, so wurde die Mission nie fertig, so wurde die reichste Kraft zersplittert, so trat ein Competenzstreit nach dem andern auf, so wurde an jedem Orte Kirche neben Kirche gegründet und die Eine Kirche war mehr im Wunsch vorhanden als wirklich. Das Theilungsprincip zwischen Beschneidung und Unbeschnittenheit war in Jerusalem gar nicht klar festgestellt worden, und doch liefen die Gebiete überall ineinander, das Heidenthum sass auch in Palästina, noch vielmehr aber das zerstreute Judenthum überall in der Welt“ (Keim, S. 78). Die apologetische Formulirung des Sachverhaltes geht daher vielmehr auf geographische, statt auf ethnographische Sonderung (so z. B. Lechler, S. 415; Grimm, S. 417; Wieseler, S. 24). Daher in der Apostelgeschichte Petrus auf dem Boden Palästinas auch Heiden, Paulus in Heidenländern auch Juden

bekehrt (vgl. auch Zimmer, S 156). Aber damit wird einer Thatsache, die in der Apostelgeschichte nur dazu dient, die principielle Einheit beider Hauptapostel hervorzuheben, ein durchaus fremder Sinn untergelegt und überdies nichts Wesentliches erreicht, da in derselben Apostelgeschichte Paulus als Judenapostel selbst in Palästina auftritt (9, 28. 26, 20), während der universalistische Missionsbefehl 1, 8 gerade an die Urapostel ergeht (Overbeck, S. LIX. 221). Am füglichsten könnte man annehmen, Jakobus habe den Vertrag unter ethnographischer, Paulus unter geographischer Voraussetzung geschlossen (Ritschl, S. 151. K. Schmidt, S. 582. Keim, S. 79). Freilich haben die späteren Kämpfe, wie wir alsbald finden werden, noch einen tieferen Grund, als etwa zufälligen Missverstand einer getroffenen Uebereinkunft. Jedenfalls ist Jakobus, der Gal. 2, 9 an erster Stelle Genannte, als eigentlicher Urheber des Vertrags, sofern er zugleich ein Scheidungsprincip in sich schloss, zu betrachten (Holsten, S. 22. 25 f.). In dieser Richtung werden wir den Genannten daher auch sofort den Pakt vollziehen, ja retten sehen. Darin aber, dass sich später gerade er und Paulus gegenüberstehen, offenbart sich der amphibolische Charakter des Compromisses, hinsichtlich dessen Beide entweder sich ganz widersprechenden Erwartungen hingegeben hatten (so Pfleiderer, S. 282 f.), oder aus welchem Beide wenigstens nachträglich ganz verschiedene Consequenzen zogen (so Grimm, S. 428). In Jerusalem war die Ueberzeugung von der religiösen Bedeutung und Verpflichtung des Gesetzes für alle geborenen Juden nicht angegriffen worden. Paulus hatte sich darein geschickt, sei es damit das Bessere nicht zum Feind des Guten werde (so etwa Zimmer, S. 189 f.), sei es weil er selbst damals noch gar nicht bis zu den letzten Consequenzen seines Princips vorgeschritten war (Reuss, S. 56; Pfleiderer, S. 283). Nach Ansicht des Jakobus und der Urgemeinde blieb also trotz der Anerkennung der paulinischen Heidenpredigt das alte Schema bestehen, demzufolge die geborenen Juden auch als Christen fortfahren sollten, durch Beobachtung des ganzen Gesetzes ihren Vorrang vor allen Völkern

zu constatiren (Pfleiderer, S. 282 f. 503; vgl. auch Weizsäcker, S. 208), mithin die gesetzestreuen Mitglieder des Messiasreiches seinen Kern, die gesetzlosen dagegen seinen Anhang bildeten, etwa die „Gäste und Fremdlinge", die „Proselyten" des neuen Israels darstellten. In der Nachfolge des Jakobus schauten auch die Jerusalemiten und alle richtigen Judenchristen auf die Gläubigen aus den Heiden herab wie einst in Rom die Patricier auf die Plebeier (Hilgenfeld: Einl. S. 230 f. Zeitschr. 1879, S. 110). Dann aber lag die Consequenz des Christwerdens nach wie vor in der Annahme des Gesetzes, sofern der geborene Heide erst dadurch zum vollberechtigten, durchaus ebenbürtigen Glied des Messiasreiches wurde. So konnte sich ein Jakobus mit der Heidenmission des Paulus unter der stillen Voraussetzung befreunden, die Verwandelung der Heidenchristen aus Proselyten des Thors in Proselyten der Gerechtigkeit, d. h. die Annahme des Gesetzes müsse jedenfalls das schliessliche Ende der Heidenmission sein (Pfleiderer, S. 285; Sabatier, S. 109; Holsten, S. 78). Das Judenthum war als Mittelstation aufgegeben, um als Endstation festgehalten zu werden. Für Paulus dagegen war es überhaupt nur Ausgangsstation gewesen. Er zog aus dem dogmatisch principlosen Compromiss von Jerusalem den entgegengesetzten Schluss, dass das Christenthum etwas specifisch Anderes sei, als das Judenthum, etwas durchaus Neues, sofern man doch Christ werden konnte, ohne Jude zu werden; für ihn stand schon der weitere Schritt im Hintergrund seiner Gedankenwelt, dass auch der bekehrte Jude, um wahrer Christ zu werden, aufhören müsse, Jude zu sein. Dieses principielle Entweder-Oder mochte in Jerusalem den Männern der Mitte, dem Petrus voran, nicht zu Bewusstsein gekommen sein, während Jakobus und Paulus der Forderung des Augenblicks nachgaben und mit dem vorläufig Erreichbaren zufrieden waren, indem sie zugleich die Bruderpflicht und die Interessen des Friedens erwogen. Gewiss war eine solche κοινωνία „keine totale", sondern „mehr föderalistisch als unionistisch" (Keim, S. 75). Man spreche darum aber nicht von einer unglaublichen Kurzsichtigkeit der Urapostel, als

hätten sie einen Beschluss gefasst, welcher so wenig Aussichten auf nachhaltige Wirkungen offenbaren konnte. Sofern man sich des Unzureichenden und Unzulänglichen im getroffenen Abkommen bewusst war, vermochte man eben damals noch das entscheidende Urtheil und die lösende That getrost der baldigst bevorstehenden Wiederkunft des Herrn zu überlassen (Weizsäcker, S. 209). Das Decret war nämlich nicht mehr und nicht weniger provisorisch, als der ganze irdische Bestand des Reiches Gottes in jenen Tagen ein provisorischer war.

Sind unsere Resultate begründet, so haben die Urapostel den Vertrag keineswegs als Persönlichkeiten geschlossen, die zwar das Gesetz selbst noch beobachten, bereits aber doch mehr oder weniger gleichgültig gegen dasselbe geworden sind und sich ihm als Jünger Christi entwachsen fühlen (so Lechler, S. 243 f.; Ritschl, S. 124 f.; K. Schmidt, S. 582 f.), sondern ihnen war und blieb die Gesetzesbeobachtung nach wie vor religiöse Pflicht (Lipsius, S. 203); sie waren und blieben „beherrscht von dem Gedanken der specifisch heiligen Gottesgemeinde, welche das Heidenthum selbst bei der Anerkennung seiner Zulassung zum Reiche Gottes doch nur als ein Minderes, als Secundogenitur im Reiche Gottes betrachten konnte“ (Keim, S. 77; vgl. auch Weiss, S. 139).

Trotz aller seiner Vorzüge war der Vergleich jedenfalls von der Art, dass er zeigt, wie der Boden der Freiheit im Kampf und durch Wendungen entscheidender Art, nicht minder aber auch unter Schwankungen und Rückgängen erobert wurde. Mit dem Compromisse war der vorwärts schwingende Pendel zunächst an einem Punkte angelangt, wo sofort ein Rückschlag eintreten und das momentan durch Eingreifen des Paulus zu weit nach seiner Seite verschobene Verhältniss wieder in eine ausschliesslicher durch die Denkweise der jerusalemischen Majorität bedingte Lage zurückkehren musste. Daher auf die Scene in Jerusalem die Scene in Antiochia folgt, welche die Probe auf die Richtigkeit der hier entwickelten Auffassung des paulinischen Berichtes liefert.

VI. Nachwirkungen.

Im Gebiete der Beschneidung sollten also forthin noch Moses und Gesetz, im Gebiete des Heidenthums Unbeschnittenheit und Gesetzesfreiheit herrschen. Wie war solches aber ausführbar in gemischten Gemeinden? Wie sollte sich vor Allem in Antiochia selbst die sociale und cultische Gemeinschaft gestalten? Anlässlich dieser Frage musste sich, sobald sie praktisch wurde, unmittelbar hinter dem Punkte, da die Linien soeben sich berührt hatten, eine neue Divergenz derselben ergeben. Der eben in Jerusalem geschlossene Vertrag selbst trug die Keime dazu schon in sich. Denn als Executoren desselben sind „die von Jakobus kamen" Gal. 2, 12 jedenfalls aufzufassen (Lechler, S. 409. Ritschl, S. 145. Keim, S. 68 f. 78), und nicht minder auch als eigentliche „Boten des Jakobus" (Rückert, de Wette, Meyer, Zimmer, S. 202). Es gehört wieder zu den überfeinen Unterscheidungen Zimmer's, wenn er aus dem Auftrage derselben jedwede Einwirkung auf Petrus ausschliesst (denn zu solchem Werke würde Jakobus schon „selbst gekommen sein"), sie aber gleichwohl als Ueberbringer einer Botschaft des Jakobus an Petrus darstellt. „Was der Inhalt gewesen, lässt sich aus der Wirkung abnehmen, die sie auf Petrus ausübte. Sie muss eine Mahnung und Warnung enthalten haben, die ihn bestimmen sollte, von seiner in Antiochia beobachteten Lebensweise zurückzukommen" (S. 203). Somit hatte sich Petrus daselbst über gewisse Grenzen hinweggesetzt, welche wenigstens im Sinne des Jakobus durch den Vertrag keineswegs aufgehoben, sondern vielmehr stillschweigend conservirt waren, und wird darum von den Jakobusleuten wieder in dieselben zurückgescheucht. Und zwar bestand dem Zusammenhange nach die Ueberschreitung darin, dass er bis zur vollen Tischgemeinschaft mit Unbeschnittenen vorangeschritten war. Nun bedeutet *συνεσθίειν* Gal. 2, 12 zwar nicht direct Abendmahlsgemeinschaft (so Thiersch, S. 131), wohl aber ist letztere nur unter Voraussetzung der Tischgemeinschaft überhaupt denkbar, woraus abermals (vgl. S. 134) der religiöse

Charakter der letzteren erhellt (Hilgenfeld: Galaterbrief, S. 58. Zeitschrift, 1858, S. 87 f. 1879, S. 112). Wird nichtsdestoweniger gerade sie jetzt in Jerusalem anstössig befunden, so erhellt zum Ueberflusse, dass der ebendaselbst kurz vorher geschlossene Vertrag auch nicht den Sinn voller kirchlichen Ebenbürtigkeit, Gleichberechtigung und Gemeinschaft gehabt haben kann. Er bedeutet so wenig die Union der alten katholischen Kirche wie die Wittenberger Concordie von 1536 die Union der beiden Kirchen der Reformation bedeutet. Beiden Compromissen sind die Verhältnisse rasch über den Kopf gewachsen. Selbst der Liebesverkehr, welchen das Compromiss von Jerusalem eröffnete, war nicht εἰς λόγον δόσεως καὶ λήψεως (Phil. 4, 16) geschlossen, sondern einseitig auf den Empfang von Liebesgaben, welche den Heiden zu Gunsten Jerusalems auferlegt waren (Keim, S. 77). Es ehrt zwar den Zwölfapostel, welcher, anfangs wenigstens, annahm, mit Einem, von dem man Gelduntersttzung erwartet, dürfe man unbedenklich auch Speisegemeinschaft halten. Aber von einer solchen Tragweite ist der Vertrag keineswegs gewesen. Nirgends war bedungen worden, dass im Verkehr mit Heidenchristen die im Gesetz begründeten Rücksichten auf Rein und Unrein in Wegfall zu kommen hätten. Wollten geborene Juden wie Petrus in volle und unbedingte Lebensgemeinschaft mit gläubigen Heiden treten, so konnte das nur unter der Voraussetzung geschehen, dass diese Heiden sich der jüdischen Sitte unterwarfen und auf solche Weise Tischgemeinschaft ermöglichten. Indem daher Petrus und Barnabas nicht mehr ἐθνικῶς leben zu sollen glaubten, nöthigten sie ihrerseits die Heiden nicht direct, aber moralisch zum Ἰουδαΐζειν oder Ἰουδαϊκῶς ζῆν Gal. 2, 14. Denn wenn die κοινωνία Gal. 2, 9 im Ernst durchgeführt werden sollte, so musste schlechterdings das Eine oder das Andere geschehen (Weizsäcker, S. 216). So gut die Emissäre dem Petrus in's Gedächtniss zurückriefen, dass er ein geborener Jude sei, so gut konnten sie es auch dem Paulus gegenüber; und so gut dieser die darauf begründete Forderung der Gesetzespflicht ablehnte mit dem Hinweis darauf, dass er als Christ

nicht mehr Jude sei, so gut konnte er auch dem Petrus eine gleiche Erwägung zumuthen; und Gal. 2, 14—21 beweist, dass er sie ihm auch factisch zugemuthet hat. Im bewussten Rückgang von dem bereits geübten, freieren, nach voller Durchführung des christlichen Princips gravitirenden, Judenthum zum Judenthum des Buchstabens, welches die christliche Lebensgemeinschaft zur Unmöglichkeit machte, sah er geradezu „Heuchelei“ (Gal. 2, 13).

„Siegreich“ (Holsten, S. 77) hat Paulus allerdings gegen Petrus in Antiochia gekämpft, sofern er ihm eine volle moralische Niederlage beibrachte. Aber aus einem Siegesbericht folgt noch nicht Anerkennung desselben seitens des Gegners, Unterwerfung und Friedensschluss. Es erhebt sich nicht über den Werth frommer Wünsche, was in dieser Richtung Wieseler (Commentar, S. 155: „er wird seinen Fehltritt schmerzlich bereut haben“), Renan (St. Paul, S. 298: „après leur départ le bon Pierre recommença sans doute à manger avec les gentils“), Schenkel (S. 42: „seinem bessern Wissen und Gewissen für den Augenblick untreu“) und Grimm (S. 430: „vielleicht zog sich Petrus beschämt und schweigend zurück“) vorbringen (vgl. dagegen Weizsäcker, S. 219). Auch Zimmer weiss gewiss, dass Petrus sich den Mahnungen seines Mitapostels einfach gefügt habe; denn dem in den Eingangscapiteln des Galaterbriefes gelieferten Nachweis von der Selbständigkeit des paulinischen Apostolates setze eben dies die Krone auf, „dass Paulus sogar einem der vielgerühmten Apostel mit Erfolg entgegengetreten ist“ (S. 196. 200). Das „mit Erfolg“ hält sich noch in Uebereinstimmung mit Ritschl (S. 146), der sich indessen hütet, den „Erfolg“ gerade in der Unterwerfung der Urapostel zu finden, vielmehr in Bezug auf Jakobus Alles dahingestellt belässt, in Bezug auf Petrus aber aus der Zwischenstellung des Marcus (Kol. 4, 10. Philem. 24) und des Silas (1 Petr. 5, 12) nur Vermuthungen wagt. Beachten wir es lieber, dass auch die Apostelgeschichte den Paulus seither nicht mehr in Berührung mit Petrus bringt. Ueber das Apg. 28, 31 berichtete Ende hinaus wagt einen solchen Schritt

bekanntlich erst die römische Legende. Das Wort aber, womit er sich von Petrus getrennt hatte, haben ja auch die Clementinen (17, 19) ihm noch nicht vergessen. Es war weder zurückgenommen, noch anerkannt worden.

War aber Petrus „schuldig" (vgl. Zimmer, S. 199 f.), so noch viel mehr Barnabas. Denn von diesem muss durchaus angenommen werden, dass er keineswegs etwa erst wie jener nach dem Compromisse zur Speisegemeinschaft mit Heidenchristen sich herbeiliess, sondern dass er, seitdem er mit Paulus in Antiochia zusammengewirkt, also Jahre lang derselben Praxis gehuldigt hatte. Sein Abfall war der schwerere, für Paulus empfindlichere. Dieser hatte den Vertrag in Jerusalem sicher unter der Voraussetzung geschlossen, dass, mögen auch die Jerusalemiten nach wie vor sich dem Gesetze pflichtig halten, jedenfalls die freiere Praxis, zu welcher man in Antiochia vorgeschritten war, gleichfalls nach wie vor bestehen bleiben würde. Jetzt zeigte sich plötzlich der jerusalemische Vertrag von einer Seite, auf welcher er für Paulus und seine Sache nicht mehr Gewinn, sondern Verlust bedeutete. Mit jenem Vorwurfe der „Heuchelei" schied er daher nicht blos von Petrus, Barnabas und den rückfälligen Judenchristen, sondern bis zu einem gewissen Grade auch von dem Standpunkte des Compromisses.

Höchst bezeichnend für die Aufstellungs- und Darstellungsweise der Apostelgeschichte ist nun freilich die Art, wie sie über den bösen Riss, welcher sich hier aufthut, hinweggeht oder ihn vielmehr mit einem aus viel unbedeutenderen Motiven hervorgegangenen *παροξυσμός* zwischen Paulus und Barnabas ersetzt (15, 36 — 40), welcher die auffällige Trennung beider Missionare, wie sie nur äusserlich, geographisch, sich vollzieht, so auch nur äusserlich, aus persönlichen Motiven, begründet. Dass immerhin wenigstens diese Scene erzählt wird, daraus soll nach Zimmer gerade die Tendenzlosigkeit des apostelgeschichtlichen Berichtes erhellen. Der Auftritt vollends zwischen Paulus und Petrus habe um so füglicher in Wegfall kommen dürfen, als er nur einen „Zwischenfall" bedeutete und überdies aus dem Galaterbriefe bekannt war (S. 197 f.). So erzählt

also in diesem Paulus consequent immer die Privatgespräche, Zwischenfälle und Nebensachen!

Dagegen stimmt zu der Bedeutung, welche wir dem Vorfall in Antiochia beilegen mussten, die Thatsache, dass erst jetzt die Periode jenes grossen Kampfes sich eröffnet, als dessen Documente die Galater- und Korintherbriefe, in seiner Weise auch der Römerbrief gelten dürfen. Mitten auf seinem heidenchristlichen Gebiete sehen wir den Apostel jetzt von einer nachrückenden judaistischen Partei, welche theils seinen Apostolat direct in Abrede stellt, theils die von ihm niedergerissenen Prärogativen Israels aufrecht zu erhalten und den Neutralisirungsprocess der nationalen Gegensätze, der sich in paulinischen Gemeinden vollziehen wollte, rückgängig zu machen bestrebt ist. An sich gehören z. B. die Emissäre nach Korinth 2 Kor. 3, 1 derselben Farbe an wie die Emissäre nach Antiochia Gal. 2, 12. Aber der Gegensatz ist mittlerweile aus einem acuten ein chronischer geworden, weil Paulus nicht blos selbst in Antiochia ἐθνικῶς zu leben fortfuhr, sondern auch auf seinem ganzen Missionsgebiete die Juden von der Gesetzespflicht loszusprechen anfing, was nicht blos gegen die Voraussetzungen, unter welchen Jakobus den Vertrag geschlossen hatte, ging (Ritschl, S. 144), sondern diesem nur desshalb nicht ganz ausdrücklich zuwiderlief, weil eine solche Eventualität zur Zeit des Vertragsschlusses überhaupt ausserhalb des Bereiches der Discussion gelegen war. Es bezeichnet, was sich z. B. Grimm (S. 431) nicht klar gemacht hat, ein neues Stadium in der Entwickelung der Dinge, wenn jetzt Paulus „in Syrien und Cilicien, in Galatien und Vorderasien, in Achaia und schliesslich in Rom mit Einem Wurf Heiden und Juden bekehrte und sammelte, die Juden dem heidenchristlichen Evangelium unterwarf und den Galatern z. B. geradezu die Beschneidung als Bruch mit Christus verbot“ (Keim, S. 79). Sein Gedächtniss an den Vertrag von Jerusalem aber bewährt er nur noch dadurch, dass er erstens das Stammland der Beschneidung fortwährend als ausserhalb seines κανών gelegen behandelt (2 Kor. 10, 13—16. Röm. 11, 13. 15, 16—20), zweitens fortwährend Liebesgaben für die Juden

in Palästina sammelt. Eine solche Nachachtung war aber im Sinne der jerusalemischen Gemeinde mit theilweiser Nichtachtung des Vertrags identisch. Man findet es daher nöthig, den ethnographischen Bestand desselben gegen die geographische Auffassung des Paulus zu schützen und, wo irgend Juden waren, Beschneidung und Gesetz aufrecht zu erhalten. So weit mussten geradezu die Urapostel sich an der Action gegen Paulus betheiligen, und nur das steht dahin, ob die pharisäische Actionspartei von jenen darum desavouirt worden ist, dass sie das Vorgehen des Paulus, welcher auch die Juden gesetzesfrei machte, damit beantwortete, dass sie ihrerseits wo möglich auch die Heiden gesetzespflichtig, zum mindesten aber diesen gegenüber die Prärogative Israels kräftig geltend machte. Aus dieser Stellung der Urapostel begreift sich jedenfalls die eigenthümliche Ironie von Ausdrücken wie Gal. 2, 6 *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι, ὁποῖοί ποτε ἦσαν* (nämlich sogar Jünger, ja Brüder des *Χριστὸς κατὰ σάρκα*) und 9 *οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι* (was mehr ist als blos *οἱ δοκοῦντες*, die Notabeln Vs. 2; vgl. 6, 3 *εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναί τι μηδὲν ὤν*). Gegen Keim (S. 74) ist in Beurtheilung dieser exegetischen Sachlage also Hilgenfeld (Zeitschr. 1879, S. 108) im Recht.

War somit allem Anschein nach der Zusammenstoss in Antiochia entscheidender als die principlose Einigung in Jerusalem, sofern erst jetzt Paulus Schritte that, in deren Folge man den Vertrag in Jerusalem für zerrissen achten musste (Holsten, S. 32) und daher auch die Urgemeinde wieder principiell wurde (S. 30 f.), so ist das Ereigniss von Antiochia allerdings auch geeignet, die Unmöglichkeit des Aposteldecrets und seiner vier Auflagen vollends an's Licht zu stellen, so dass über die Gründe, wesshalb der Verfasser der Apostelgeschichte von der antiochenischen Scene schweigt, keinerlei Zweifel mehr übrig bleibt. Entweder war das Decret auf Speisegemeinschaft gar nicht berechnet, so dass sich Petrus in Antiochia nicht blos über den Compromiss des Galaterbriefes, sondern auch über das Resultat des Apostelconcils hinwegsetzte. Dann hätte man allerdings ein Recht, über die Kurzsichtigkeit der Apostel

und der Urgemeinde zu klagen, welche einen Beschluss fassten, der sich fast ganz mit Speiseordnungen befasst und doch gerade dasjenige Verhältniss nicht ausdrücklich regulirt, welches in dieser Beziehung für jede gemischte Gemeinde eine Schwierigkeit ersten Rangs darbieten musste. Oder aber das Decret hat einen praktischen Sinn und Zweck, d. h. es zielt auf Speisegemeinschaft ab. Dann aber ist diese feierliche Abmachung nicht compatibel mit den Voraussetzungen der Scene in Antiochia. Denn hier ist Alles, was dort in Jerusalem geschehen wäre, einfach verschwunden, und zwar gleichmässig aus dem Gedächtnisse des Jakobus, der den Petrus vom *συνεσθίειν* mit Heiden zurückbringt, des Petrus, der sich das gefallen lässt, des Paulus, der diesen nicht an die schon erreichte, vom Apostelconvent bestätigte Errungenschaft erinnert. Nirgends handelt es sich in Antiochia um gewisse Bedingungen des Speiseverkehrs, sondern durchweg um diese selbst. Und dabei zeigt gerade das unsicher experimentirende Benehmen des Petrus deutlichst, dass in dieser Beziehung keinerlei positive Uebereinkunft bestanden haben kann. „Gerade dies war ja der Zweck des Decrets, das Verhalten der Heidenchristen so zu regeln, dass der andere Theil mit ihnen verkehren konnte“ (Weizsäcker, S. 231). Folglich war der antiochenische Conflict unter Voraussetzung des Aposteldecrets gar nicht möglich. Und auf keinen Fall gewinnt die Apostelgeschichte dadurch an Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit, dass sie mitten in ihre ganze Darstellung ein mit allem Glanze synodaler und apostolischer Autorität umgebenes Schriftstück verpflanzt, welches doch seinen Zweck unter keiner der hier möglichen Voraussetzungen erfüllt, sondern sofort lauter innere Schäden offenbart, zu grösseren Trennungen führt und überhaupt nur lebt, so lange es auf dem Papier steht. Eben darum wird es ein anderes Leben als das literarische in der Apostelgeschichte auch nie geführt haben.

Aber auch bezüglich der jerusalemischen Rede des Petrus bestätigt sich von Antiochia aus das bereits gewonnene Resultat. Auf der einen Seite ist seine Erwiederung des Besuches

der Antiochener der thatsächliche Beweis und Ausdruck für jene vorgerückte Position, welche er schon in Jerusalem einnahm. Das Auftreten des Hauptes der Zwölfapostel im Mittelpunkte der paulinischen Wirksamkeit erscheint als nächste Folge des in Jerusalem mit unter seinem Einflusse zu Stande gekommenen Concordates, wesshalb auch Gal. 2 beide Ereignisse unter Einem Gesichtspunkt und im Zusammenhang miteinander betrachtet werden. Auf der anderen Seite beweist der rasche Rückfall, wie die wirkliche Errungenschaft des Paulus eben nur darin bestehen konnte, dass Petrus eingewilligt hatte, den Heiden solle das Joch des Gesetzes erspart bleiben, ihm aber noch ferne gelegen war, es grundsätzlich auch den Juden abzunehmen (Keim, S. 85. Grimm, S. 421). Und mag selbst die Ueberzeugung von der Verbindlichkeit des Gesetzes in Petrus eine Zeit lang erschüttert gewesen sein (Weizsäcker, S. 216), so dass er wenigstens über die „kleinen Gebote" sich hinaussetzen zu dürfen glaubte (Keim, S. 78): mehr als eine zeitweilige Frucht seiner Verhandlungen mit Paulus ist das auf keinen Fall gewesen (Weizsäcker, S. 236 f.). Damit unvereinbar ist es aber, wenn Petrus Apg. 15, 7—11 das paulinische Programm von sich aus, spontan und mit so zu sagen handgreiflichster Deutlichkeit, entwickelt. Die Rede setzt durchaus voraus, dass die paulinischen Ideen ursprünglich in Petrus lebten und von Petrus auch klar ausgesprochen worden seien. Solche Antecedenzien hätte Paulus in Antiochia noch viel kräftiger geltend zu machen gewusst, und es würde die dialektische Gewundenheit seiner Argumentation gegen Petrus Gal. 2, 14—20 einer viel einfacheren Erinnerung Platz gemacht haben. „Wozu bedurfte es für ihn — frägt Pfleiderer, S. 506 — der paulinischen Auseinandersetzung über die Unverträglichkeit von Gesetz und Glauben, wenn er selber schon in Jerusalem ganz dieselbe Ueberzeugung ausgesprochen hatte?" Eben darum ist die Rede Gal. 2, 14—20 den Apologeten ja so unbequem, dass sie dieselbe am liebsten mit Hofmann, Reithmayr, Wieseler (S. 171 f.) auf den Vs. 14 reducirt hätten.

VII. Das historische Motiv der Apostelgeschichte.

„Wenn das Decret als solches und der Form nach unecht sein sollte, so ist dessen Inhalt ganz gewiss zu irgend einer Zeit und in irgend einem Kreise Regel gewesen“ (Reuss, S. 60). Lipsius ist sogar der Meinung, dass sich, da die erstbekehrten Heiden Proselyten waren, die im Decret beschriebene und sanctionirte Praxis alsbald von selbst bildete; alle herzutretenden Heiden hätten der Observanz der Proselyten sich angeschlossen und Paulus hätte dies respectirt; die Apostelgeschichte aber würde nur darin irren, dass sie, was von selbst sich bildete, als ein Novum des Tages von Jerusalem hinstellt (S. 205. 207). Daran hält sich, natürlich unter Vermeidung der letzten Wendung, auch Zimmer (S. 192 f.), während Wendt (S. 324. 329) der verwandten Aufstellung von K. Schmidt beipflichtet, der zufolge die vier Clauseln die Proselytenpraxis der jüdischen Diaspora zur Zeit der Apostel darstellen (De apost. decr. S. 28 f.). Indessen haben wir bereits gesehen, dass die Sache bei Paulus nur erst im Werden begriffen ist, und wir werden noch sehen, dass der Process in Wirklichkeit ein langsamerer war.

Was Weizsäcker als eine Möglichkeit hinstellt, dass die vier Verbote nach Apg. 21, 25 etwa zwischen den Jahren 52 und 59 wirklich unter dem Einflusse des Jakobus als ein modus vivendi aufgestellt, in der Apostelgeschichte aber irrthümlich als schon auf dem Apostelconvent bedungen eingeführt wurden (S. 246), das nimmt Grimm als sicher (S. 423). Und doch soll ihm zufolge Alles von Lucas selbst geschrieben worden sein auf Grund dessen, was er von Paulus und andren Zeitgenossen erkundet hat (S. 426). Die angezogene Stelle greift indessen auf das Decret nur zurück, um die Vertragstreue der Judenchristen zu beweisen und eine, auf dem Princip der Gegenseitigkeit beruhende, Forderung an Paulus zu motiviren (Overbeck, S. 384). Auch diese Hypothese kommt angesichts der geschichtlichen Zeugnisse zu rasch zum Ziele.

Zuerst sehen wir in heidenchristlichen Gemeinden Griechen-

lands, speciell in Korinth, die Frage nach dem Genusse von Götzenopfer vielseitig erwogen und erörtert. Zehn Jahre später ist Aehnliches auch für Kleinasien zu constatiren. Der Verfasser der Apokalypse vertritt nämlich den Standpunkt zwar nicht des Aposteldecrets, auf welches er sich nirgends beruft (gegen Ritschl, S. 134), aber doch des apostelgeschichtlichen Jakobus, sofern er den Heidenchristen die Gesetzesfreiheit unter gewissen Bedingungen zugesteht. Man vergleiche 2, 24 *οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος* mit (was zugleich vor der verkehrten Auslegung Wieseler's a. a. O. S. 43 bewahrt) Apg. 15, 28 *μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τῶν ἐπάναγκες* (Hilgenfeld, S. 416 fg.). Dagegen werden als Anhänger der Isabel und des Bileam Solche verworfen, welche das *πάντα μοι ἔξεστιν* auch auf geschlechtlichen Umgang und auf das Essen von *εἰδωλόθυτα* ausdehnten (2, 14. 15. 20). Auch hier also noch eine blosse Vorstufe des Aposteldecretes, sofern die Apokalypse über die beiden von Paulus berührten Punkte nicht hinausgeht (Wittichen, S. 559). Gleichwohl sind wir wenigstens „auf dem Wege zu jenen vier Anstössigkeiten heidnischer Lebensweise, welche dem Judenchristenthum unerträglich waren" (Hilgenfeld, S. 415). Nur noch die beiden Gräuel *τοῦ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος* fügt die Apostelgeschichte dem *φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι* der Apokalypse hinzu, welche somit als Grundlage der Darstellung der Apostelgeschichte gelten muss (S. 586. 598 f. Keim, S. 88).

Erst in den Clementinen finden sich die drei Speisegräuel des Aposteldecrets zusammen und geht richtig auch das Verbot derselben von Petrus aus. Die *πορνεία* aber ist in aller Unreinheit, welche gleichzeitig abzuthun ist, selbstverständlich enthalten. So wird Recogn. 6, 10 das Verbot Lev. 18, 19 als ein „unserer Religion" eigenthümliches Keuschheitsgesetz eingeschärft, wozu Recogn. 9, 29 das Verbot der incesta conjugia tritt, und erscheint es Hom. 7, 4 (vgl. 8) als Kennzeichen derer, welche *θεὸν σέβονται*, dass sie vom Tisch der Dämonen sich fern halten, kein todtes Fleisch oder Blut geniessen, überhaupt alles *λίμα* vermeiden. Es sind freilich nicht blos diese

vier, sondern nicht weniger als 30 Gebote, welche Recogn. 4, 36 als für die unterste der drei Classen gläubiger Heiden verbindlich aufgezählt werden (Bahnsen, S. 148). Immerhin stellen solche Forderungen keine „Erläuterungen des Aposteldecrets" (Ritschl, S. 130) dar, sondern das letztere fasst die am meisten charakteristischen und die am nachdrücklichsten erhobenen unter ihnen zusammen. Es wäre sogar möglich, dass die Ableitung der vier Artikel aus einem Beschlusse der Apostel bereits Eigenthum jener judaistischen Quelle gewesen ist, durch deren Vermittelung sich die Apostelgeschichte auch sonst, z. B. bezüglich der Simonssage, mit den Clementinen berührt.

Nach dem Barnabasbrief (3, 6. 4, 6) verlangen die dort bekämpften Judenchristen, die gläubig gewordenen Heiden sollten sich als Proselyten dem jüdischen Gesetz anschliessen. Dass eine solche Forderung die mildere Richtung unter den Gläubigen aus der Beschneidung charakterisirte, erhellt aus der bekannten Stelle des Justinus (Dial. c. Tryph. 47), derzufolge in der Mitte des zweiten Jahrhunderts auch eine strengere Partei bestand, welche die Heiden zur Beobachtung des ganzen Gesetzes anhalten wollte (ἐκ παντὸς κατὰ τὸν διὰ Μωυσέως διαταχθέντα νόμον ἀναγκάζωσι ζῆν τοῦς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας). Noch den Nazaräern rückte es Augustin auf, ut et gentes cogerent judaizare (contra Faust. Man. 19, 18). Von dieser Seite wird also das im Aposteldecret namhaft gemachte Minimum keineswegs mehr als das zusammenhaltende Band des Christenthums respectirt oder auch nur erwähnt. Wohl aber fehlt es nicht an Zeugnissen dafür, dass die vier Artikel des Aposteldecrets für das Heidenchristenthum des zweiten Jahrhunderts von erheblichem Belang waren. Die Gemeinden von Lugdunum und Vienna (bei Euseb. KG. V, 1, 26) behandeln das αἷμα φαγεῖν als etwas allen Christen Unerlaubtes, während andrerseits Justin (Dial. 35) das εἰδωλόθυτα ἐσθίειν als privilegium odiosum der Gnostiker ansieht. Origenes noch votirt (c. Cels. 8, 30), πνικτά dürften nicht gegessen werden, weil man möglicher Weise Gefahr laufe, Dämonen, welche durchaus nach Blut lüstern sind, zu unsichtbaren Tafelgenossen zu haben.

Fast auf dieselben Punkte sucht auch der unter dem Namen des Phokylides schreibende Jude die Heidenwelt zu verpflichten, während er das Gesetz selbst bei Seite lässt (Jakob Bernays: Ueber das phokylideische Gedicht, 1856. Vgl. Hausrath, IV, S. 249). Leicht denkbar ist es nun, dass Proselyten, welche Christen geworden waren, nicht blos selbst bei ihrem halbjüdischen Leben verblieben, sondern auch im Bunde mit den Judenchristen die nachher in die Gemeinden eintretenden Heiden dazu bestimmten, sich jener Hauptanstössigkeiten des heidnischen Lebens zu enthalten, daher man heidnischer Seits zu Domitian's Zeiten das Christenthum als ein „Leben nach jüdischer Weise" bezeichnete (vgl. Hausrath, S. 106 fg.). Seither gilt es als charakteristisches Kennzeichen der Christen, dass sie kein Blut geniessen (Minuc. Fel. 30. Clem. Paed. III, 3, 25. Lucian. Peregr. 16) und sich desshalb auch des Fleisches von Erstücktem enthalten (Tertull. Apol. 9). Noch der Canon apost. 63 verbietet den Genuss des Blutes, und mit ihm verschiedene Concilien (Ritschl, S. 251). Diese Erscheinung will einfach aus dem gesetzlichen Zuge erklärt werden, welcher nach heutzutage unbestrittener Annahme sich bald genug fast des ganzen Heidenchristenthums, namentlich auch der paulinischen Stiftungen bemächtigte. Was Paulus theilweise selbst empfohlen, was der Apokalyptiker gefordert hatte, das erschien mit der Zeit überall da, wo nicht ausnahmsweise die Grundsätze des Paulus ganz directe Nachwirkung üben konnten (Overbeck, S. 229), als sittliche, ja geradezu als gesetzliche Forderung (Pfleiderer, S. 504. Lipsius, S. 206 f. Bahnsen, S. 147). Dies war die leichteste Art zur Herstellung eines modus vivendi zwischen Juden- und Heidenchristen, und bei der grossen Wichtigkeit, welche der letzteren Frage für das Werden der Kirche zukam, wird leicht verständlich, wie man in jener „moderirt jüdischen Satzung" (Keim, S. 89) eine Art religiöser Naturordnung respectiren und ihre Beobachtung als ein Merkmal wahrer Christlichkeit behandeln mochte. Diese Situation fand der Verfasser der Apostelgeschichte vor. Im Uebrigen hat er, ähnlich dem Apokalyptiker (Overbeck, S. XXIX fg. Hausrath, IV, S. 108.

250. Keim, S. 88: „als unentbehrlicher Zaun des Reiches Gottes“) in diesen judaistischen Observanzen, denen er sich unterwirft, ohne noch ein Bewusstsein um ihre Qualität als Proselytengesetz, also um den ursprünglichen Sachverhalt zu haben (Lipsius, S. 205. Bahnsen, S. 147), ein Stück des „neuen Gesetzes“ gesehen, als welches das Christenthum immer allgemeiner gewerthet war, und er hat ferner nach dem ebenso guten und alten katholischen Grundsatz, dass quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, auf apostolische Verfügung zurückdatiren müsse (Pfleiderer, S. 503 fg.), gehandelt, indem er den Ursprung einer mehr oder weniger verbreiteten Sitte auf den Apostelconvent zurückführte (Lipsius, S. 206 fg. Overbeck, S. 229. Weizsäcker, S. 226. 246. Bahnsen, S. 148). „Dies aber liegt so ganz in seiner allgemein schriftstellerischen Art, vage Ueberlieferungen an bestimmte (selbst gewählte) Anlässe anzuknüpfen, dass nicht der geringste Grund vorliegt, dabei an eine besondere Tendenz zu denken“ (Pfleiderer, S. 504). So einfach sich Alles aus des Verfassers „Theorie über das apostolische Zeitalter“ (Overbeck, S. 242) erklärt, so schwer wäre zu begreifen, welche Absicht derselbe mit der freien Erdichtung jenes Decretes verfolgt haben sollte. Einen Vergleichsvorschlag (Zeller, S. 357 f.) dürfte das Aposteldecret nicht darstellen (vgl. Overbeck, S. XXIX fg. 229), da der Verfasser unmöglich beabsichtigen konnte, seine christlichen Zeitgenossen auf das Niveau jüdischer Proselyten zurückzuführen (vgl. Ritschl, S. 132 f. 138 f.). Dies auch gegen die Werthung des Decretes als einer Doctrin, kraft welcher den Heidenchristen ihre Annexion an das Judenchristenthum acceptabel gemacht werden sollte (Wittichen, S. 670). Eine tendenziöse Entstellung der Vergangenheit liegt somit kaum vor (Hausrath, IV, S. 250), wohl aber wird eine als Erinnerung an die wirklich bestehenden Verhältnisse früherer Zeit Verständniss und Berechtigung findende Sitte missverständlich als eine urapostolische Institution dargestellt. Um sich das Verfahren des Verfassers in dieser Beziehung einigermaassen vorstellig zu machen, beachte man nur, wie sich

zu demselben Aposteldecret in Weiterführung der gleichen Methode die apostolischen Constitutionen (6, 12) stellen. Zwar wissen sie selbstverständlich nicht mehr darüber als die Apostelgeschichte, aber in ihre Darstellung spielen die Verhältnisse fortgeschrittener und späterer Zeiten mit ebenso erkennbarer Gestaltungskraft hinein, wie in das Bild, welches der Verfasser der Apostelgeschichte durch Weiterentwicklung seiner Quelle erstmalig von dem Convent und Decret der Apostel entworfen hat. Nach wie vor dem Convent stehen die Zwölfe als Hüter der Orthodoxie da — das Vorbild und die Wurzel des bischöflichen Amtes in der Kirche. Von der Vorlesung des Gesetzes in der Synagoge (Apg. 15, 21) schweigt Jakobus; dagegen bezwecken die Berathungen Abwehr sowohl judaistischer wie gnostischer Irrthümer. So ist es immer das Medium der eigenen Zeit, durch welche der eine wie der andere Schriftsteller das Factum betrachtet.

Unklar wird immer bleiben, wie viel von der unhistorischen Darstellung auf die Rechnung des Verfassers der Apostelgeschichte kommt und wie weit ihm die Quelle vorgearbeitet hat. Unklar daher auch, ob er oder die judaistische Quelle den Galaterbrief so eigenthümlich commentiren oder vielmehr corrigiren, wie hier geschieht. „Wir müssen das Kapitel nehmen, wie es sich gibt“ (Zimmer, S. 128). Unter diesem Vorbehalte ist gegen Keim (S. 81 f.) und Grimm (S. 424), aber mit Baur, Zeller, Hilgenfeld, Overbeck und Weizsäcker (vgl. Supern. relig. S. 626) zu behaupten, dass Gal. 2 die Voraussetzung von Apg. 15 bildet. Was Keim (S. 82) dagegen einzuwenden hat, beweist immer nur, dass der Verfasser des Kapitels nicht willkürlich und tendenziös erfindet. Sicher ist, dass die Apostelgeschichte dem Galaterbriefe „eine ganze Gruppe von Erzählungen entgegenstellt“ (Overbeck, S. 216), nämlich wie wir oben (S. 154) sahen, 15, 35—39 gegen Gal. 2, 11 f. und, wie anderwärts (vgl. Pastoralbriefe, S. 71 f.) gezeigt wurde, 16, 1 — 3 gegen Gal. 2, 3. 4, eben darum aber auch um so mehr 15, 1 — 33 gegen Gal. 2, 1 — 10. Erst bei Berücksichtigung dieser auf Milderung der aus dem Galaterbriefe zu ge-

winnenden Eindrücke bedachten Tendenz fällt ein ganz bestimmtes Licht auf verschiedene, schon berührte Schwierigkeiten. Die Rede des Paulus 15, 21 ist aus Gal. 2, 9 herausgesponnen (Weizsäcker, S. 242 f.), die des Petrus aber eine Umsetzung der antiochenischen Rede des Paulus (S. 223. 233 f. 243). Der Verfasser des Kapitels hat die Motive aus der Erzählung des Paulus verwendet, aber nach seiner Denkweise und Vermuthung, daher auch durch Verschiebung derselben eine unvermerkte Gegenwirkung gegen die Darstellung des Galaterbriefes erzeugt (S. 241. 244 f. Vgl. Hilgenfeld: Einleitung, S. 232). Sofern endlich das Verhalten des Petrus in Antiochia, wo es sich um das Essen mit Heiden handelt, schon in der Darstellung Apg. 10, 10 f. voraus wirksam war (Weizsäcker, S. 243 f.), erhellt noch einmal zum Ueberfluss die enge Beziehung der Cornelius-Geschichte und des in Rede stehenden Kapitels, zugleich aber auch ihr gemeinsamer Widerspruch zum Galaterbriefe. Es würde hier zu weit führen, wenn wir noch zeigen wollten, wie die Cornelius-Geschichte an die Stelle der im dritten Evangelium fehlenden Perikope Marc. 7, 1—23 oder vielmehr an Stelle ihrer, auf die levitische Speisegesetzgebung Bezug nehmenden, Umarbeitung Matth. 15, 1—20 (vgl. Jahrb. für prot. Theol. 1878, S. 362 f.) tritt, so dass letztere Stelle und Apg. 10, 1—11, 18 zwei von judenchristlichem und heidenchristlichem Ausgangspunkte aus convergirende Linien darstellen, während Gal. 2, 11 fg. zeigt, dass ein solches Zusammentreffen verfrüht vorgestellt wird, wenn man es in das eigentliche apostolische Zeitalter verlegt. Und genau dieselbe chronologische Paradoxie stellt Apg. 15 im Vergleich mit Gal. 2, 1—10 dar.

Nicht mehr berücksichtigt konnten in vorliegender Darstellung des kritischen Sachverhaltes leider werden: Schürer's Kritik von Zimmer's Buch (Theol. Literaturztg., 1882, S. 505 f.) und Pfleiderer's Artikel „Der Apostelconvent“ (Jahrbücher für protest. Theologie, 1883, S. 78 f.).

V.

Lucian und Polykarp.

Von

Emil Egli,

Privatdocent der Kirchengeschichte in Zürich.

In seiner Schrift „Ignatius von Antiochien" aus dem Jahre 1873 hat es Zahn unternommen, das Verhältniss näher zu prüfen, in welchem Lucian's Satire „Vom Lebensende des Peregrinus" zu den Ignatianischen Briefen steht. Er ist dabei zu dem Ergebnisse gelangt, Lucian habe diese Briefe gekannt und benutzt; besonders sei es der Brief des Ignatius an Polykarp, den Lucian vor Augen gehabt habe, und das finde seinen Grund darin, dass ihm Polykarp's Märtyrertod zunächst den Anstoss zur Combination des christlichen Martyriums mit dem widerlichen Schauspiel zu Olympia gegeben habe (S. 528). Zahn hat sich desshalb auch die weitere Frage vorgelegt, ob Lucian nicht den Smyrnäischen Bericht über Polykarp's Martyrium ebenfalls gelesen und verwerthet habe, ist aber, freilich ohne eine eingehende Untersuchung anzustellen, zu einem negativen Ergebnisse gelangt.

Als nämlich Zahn sein Buch schrieb, nahm man noch allgemein an, die beiden Verbrennungen, des Polykarp und des Peregrinus, seien fast gleichzeitige Ereignisse gewesen, folglich auch die Berichte darüber, der Smyrnäer und des Lucian, wahrscheinlich ziemlich gleichzeitige Schriftstücke; ja Lucian dürfte, nimmt Zahn an, eher früher geschrieben haben als die Smyrnäer. Eben desshalb sei es schon chronologisch unwahrscheinlich, dass Lucian vom Smyrnäischen Bericht litterarisch abhängig sei. Ueberdies sei es unnöthig, solches anzunehmen; die auch in heidnischen Kreisen umlaufenden Erzählungen über Polykarp's Ende seien die einzige und genügende Quelle für Lucian gewesen (S. 523—25).

Seither ist die chronologische Frage anders beantwortet worden. Polykarp ist nach Waddington's Ermittlungen, die ich meinerseits in dem Artikel „Das Martyrium des Polykarp und seine Zeitbestimmung", Seite 227—49, Jahrgang 1881 dieser Zeitschrift, noch weiter zu erhärten gesucht habe, etwa zehn Jahre vorher Märtyrer geworden, als man früher angenommen, und als Lucian den „Peregrinus" geschrieben hat, nämlich am 23. Februar 155. Da Lucian's Schrift erst auf 165 fällt, kann ihr Verfasser den Smyrnäischen Bericht sehr wohl gelesen haben. Wenn das nachweisbar wäre, so wäre auch die Aechtheit des letztern erwiesen und damit eine Frage gelöst, die bisher mit grossem Eifer untersucht, aber noch keineswegs befriedigend beantwortet worden ist.

Keim hat im Jahre 1873 (Celsus wahres Wort, S. 145) den Bericht als ein spätes Machwerk, etwa des dritten Jahrhunderts, bezeichnet und auf „die phantastische Sagenwelt" des Martyriums, wie sein Ausdruck lautet, hingewiesen; ihm ist 1874 Lipsius (Zeitschr. f. wiss. Theol., S. 199) gefolgt. Gleich darauf hat Hilgenfeld (ebendaselbst, S. 305 f.) die Aechtheit vertheidigt und Wieseler später ihn unterstützt (Christenverfolgungen, 1878, S. 34). Als hierauf Keim (Aus dem Urchristenthum, 1878, S. 90) seinen negirenden Standpunkt neuerdings, besonders Hilgenfeld gegenüber, geltend machte, auch Holtzmann (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877, S. 209) im gleichen Sinne schrieb, antwortete Hilgenfeld alsbald wieder mit einer Vertheidigung des Briefes (ebendaselbst 1879, S. 145). Ihm habe ich mich dann anlässlich der chronologischen Erörterung über die Zeit des Martyriums (am oben genannten Orte) insofern angeschlossen, als ich das Postscriptum mit der chronologischen Angabe als gute Ueberlieferung, etwa aus einem Diptychon der Kirche Smyrna stammend, zu erhärten suchte und im Uebrigen annahm, auch der Kern des Briefes selbst sei als ächt zu betrachten, der Hauptinhalt somit nicht allzulange nach dem Martyrium und zwar möglicherweise von den Smyrnäern selbst geschrieben.

Um die Lösung auf Zahn's Wegen weiter zu führen, ist

nun aber im Voraus eine Schrift zu beachten, die von philologischer Seite her in die Discussion eingetreten ist und das Verhältniss Lucian's zu den Christen erörtert hat, die Schrift von Jakob Bernays, Lucian und die Kyniker, Berlin 1879.

Bernays tadelt es, dass man das Interesse der Neuzeit viel zu sehr in die Lucian'sche Schrift hineingetragen und die Polemik gegen das Christenthum als deren Haupttendenz betrachtet habe, obschon nur eine verhältnissmässig kleine Episode von den Christen handle. Er erinnert an den Göttinger Theologen Walch, dem gegenüber schon 1789 J. C. S. Germar geltend gemacht habe, die das Christenthum betreffende Partie sei eine vergleichsweise nebensächliche; die Kyniker bilden das eigentliche Ziel von Lucian's Angriff. In diesem Sinne und mit Recht habe noch vor Kurzem (1877) Eduard Zeller die Ansicht zurückgewiesen, als sei es Lucian „in erster Reihe um einen Angriff auf die Christen zu thun gewesen", während Aubé wieder umgekehrt annehme, Lucian habe vornehmlich die christlichen Märtyrer verspotten wollen (Histoire des persécutions de l'église, 2. Aufl. 1878). Im Sinne von Germar und Zeller meint Bernays, die Haupttendenz der Lucian'schen Schrift gehe gegen die Kyniker, und das wäre auch wohl schon längst anerkannt, wenn die Gestalt des Theagenes als einer Hauptfigur in der Erzählung geschichtlich besser gewürdigt worden wäre. — Von Zahn's Arbeiten hat Bernays nicht Kenntniss genommen, ebensowenig von den übrigen, oben erwähnten Verhandlungen, die theologischerseits über die einschlägigen Fragen und Schriften geführt worden sind.

Schon aus der Uebersicht über Lucian's Schrift gewinnt Bernays den Eindruck, „dass Lucian es auf den Theagenes, der als ein bei der Abfassung der Schrift noch Lebender betrachtet wird, mindestens ebenso sehr wie auf den schon verkollten (c. 1) Peregrin abgesehen hat" (Bernays, S. 14). Während sonst der Schriftsteller geflissentlich keine Namen nenne, falle es um so mehr auf, dass er den Theagenes immer wieder namhaft mache und sich bestrebe, ihn herabzusetzen und seine Hiebe in kaum minderer Wucht und Zahl als auf Peregrin

auf diesen seinen Schüler fallen zu lassen (S. 7 f.). Mehrfach, namentlich bei der Verbrennung, werde Theagenes in den Vordergrund gerückt und geradezu als „Inhaber der zweiten Heldenrolle“ (c. 36) bezeichnet. Ueber diesen bisher sonst unbekannten Kyniker wird aus Galen (Method. medendi 13, 15) das Nöthige beigebracht, um ihn als bedeutenden Anhänger dieser Schule zu erweisen (S. 14 ff.). Da sich ferner ergebe (S. 11 u. 18), dass Lucian seine Schrift erst längere Zeit nach seiner Rückkehr aus Olympia geschrieben habe, sei Folgendes als der Beweggrund anzunehmen, aus dem die Schrift hervorgegangen sei:

„Es gewann den Anschein, als wollte die Verheiligungs- und Vergötterungssucht der Zeit zu den vielen andern noch ein neues Götzenbild (Peregrinus) schnitzen (S. 19); Lucian aber will diesen Götzen um so eher zerschlagen, als er von Peregrin eine geringe Meinung hat, und wird dazu noch besonders bewogen, seitdem dessen nächster Genosse, Theagenes, in Rom Anklang findet und dabei wohl auch seinen Meister genugsam verherrlicht. Es ist Zeit, die Grossthat des Peregrinus im Zusammenhange mit seinem früheren Lebenslaufe in den Kreisen der Weltleute, die jeder Secte abhold sind, aufzudecken. So entwirft Lucian ein Doppelbild: 1) des Peregrinus als eines abenteuerlich ruhmsüchtigen, gegebenen Falls auch verbrecherischen Narren, und 2) des Theagenes als heuchlerischen Schelms, um mit den namhaften Häuptern die ganze Secte zu treffen“ (S. 20).

Die Untersuchung von Bernays trifft nach meiner Ansicht das Richtige. Die Haupttendenz ist gegen die Kyniker gerichtet. Die entgegenstehende Ansicht, dass die Christen das Hauptobject des Spottes seien, wird fortan nicht mehr aufkommen können. Auch Zahn hat zu viel gesagt, wenn er geradewegs erklärt, das Bild von Peregrin aus seiner christlichen Periode sei eine Karikirung des Ignatius (S. 525) und auch der kynische Selbstmörder noch der christliche Märtyrer, wie überhaupt die scheinbar historische Eintheilung in eine christliche und eine kynische Periode des Lebens Peregrin's

vom Schriftsteller gar nicht als baare Münze ausgegeben werde (S. 527). Gewiss muss, wie Zahn betont (S. 521), der freien Composition Lucian's ein grosser Antheil eingeräumt werden; auch Bernays (S. 5 f.) ist dieser Ansicht. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass bloss die Selbstverbrennung historisch ist (Zahn, S. 520 f.). Warum soll Peregrin nicht wirklich einmal der christlichen Gemeinde angehört haben können? Zahn (S. 522) giebt diese Möglichkeit selber zu. War aber Peregrin wirklich früher Christ, woran zu zweifeln kein Grund ist, so gilt die Satire auch nach dieser Seite in erster Linie ihm selbst und nicht den christlichen Märtyrern.

Mit Recht fragt Herr Professor A. Hug in Zürich, was Lucian daran gehindert hätte, die Märtyrer selber mit Angabe ihres Namens zu persifliren, wenn er es doch so direct auf sie abgesehen hätte? Er nimmt mit Bernays an, Lucian habe die Christen nicht im gleichen Grade verachtet, wie die Kyniker. Während er gegen die Lebensrichtung der Letzteren eine tiefe Abneigung hegte (Bernays, S. 46), erscheinen ihm die Christen mehr nur als einfältige Leute, die wegen ihrer Leichtgläubigkeit oft zum Besten gehalten werden. Wie wenig eigentlich Nachtheiliges er über die Christen zu sagen weiss, ist von Tillemont bis Bernays (S. 56) hervorgehoben worden. Hat Lucian, so schliessen wir hieraus, dennoch Züge aus den Lebensbildern christlicher Märtyrer in seine Darstellung des Peregrinus verwoben, so hat er diesen Märtyrern allerdings auch keine Ehre erwiesen; aber er hat sie doch nicht zum Ziel seines Spottes gemacht, sondern nur als Mittel verwendet, um die Heldenrolle des Peregrinus gehörig ausstatten zu können.

Eine Benutzung christlicher Schriften durch Lucian ist somit durchaus nichts Unmögliches; nur darf man sich seinen polemischen Eifer gegen die Christen nicht als Hauptmotiv, nicht als so gross vorstellen, wie er ihn gegen die Kyniker an den Tag legt. Wenn also eine Verwerthung der Ignatiusbriefe, wie sie Zahn annimmt, nicht zu so direct polemischem Zwecke geschah, wie er meint, so ist sie damit keineswegs auch über-

haupt ausgeschlossen. Vielmehr spricht dafür im Voraus die Wechselwirkung, welche zwischen den Kynikern und den Christen ihrer ganzen Richtung zufolge statthatte. Bernays hat hiefür manche Anhaltspunkte gegeben (S. 21 ff.) und dargethan, wie die kynische die am reinsten deistische Secte war, welche das hellenisch-römische Alterthum hervorgebracht hat (S. 31), und wie darum zwischen dieser Schule und den biblischen Religionsformen hinsichtlich der Bekämpfung des Polytheismus volle Uebereinstimmung herrschte (S. 36), auch hin und her Uebertritte stattfanden.

Diese Wechselbeziehung ist es gewesen, was einen Zeitgenossen des Lucian zu einem gemeinschaftlich gegen beide, Kyniker und Christen, gerichteten Angriff veranlasst hat, wie Bernays (S. 39) erinnert. Der Rhetor Aelius Aristides, der uns von Kleinasien her bekannt und dessen Schriften für die Zeitbestimmung des Martyriums zu Smyrna so wichtig geworden sind, sagt von den Kynikern: „Sie sind in ihrem Wesen den Unfrommen in Palästina gleich (Aristides, ed. Dindorf, vol. 2, S. 402: *τοῖς ἐν τῇ Παλαιστίνῃ δυσσεβέσι παραπλήσιοι τοὺς τρόπους*); denn wie bei diesen das Merkmal ihrer Unfrömmigkeit darin besteht, dass sie an die höheren Göttermächte nicht glauben, so sind auch jene Philosophen (die Kyniker) gewissermassen von den Hellenen, oder vielmehr von allen höheren Mächten abgefallen.“ Sehen wir hier an einem zeitgenössischen Beispiele, wie nahe die Zusammenfassung kynischer und christlicher Richtung für einen damaligen Schriftsteller lag, so verstärkt das in meinen Augen die Möglichkeit einer ähnlichen Annahme für Lucian, dessen Bericht (c. 11) über den Aufenthalt des Peregrinus bei den Christen, wie Bernays andeutet (S. 39), ohnehin an den Ausdruck „die Unfrommen in Palästina“ bei Aristides erinnert. Nur ist immer das oben über Lucian's Haupttendenz Bemerkte festzuhalten.

Aber auch sonst lässt sich eine Benutzung christlicher Schriften durch Lucian wohl mit Bernays Standpunkt ver-

einigen. Bernays nimmt an, Lucian habe anfangs von Peregrin im Wesentlichen nur das gewusst, dass er nach seinem Durchgange durch das Christenthum wie ein Kyniker lebte und starb (S. 61). Als es ihm dann an der Zeit schien, gegen den neuen Cultus aufzutreten, wie ihn die Kyniker trieben und Theagenes ihn auch in Rom aufzubringen versuchen mochte, da habe Lucian weitere Nachrichten über seinen Helden gesammelt und sie in seine Composition verwoben (S. 6 u. 20). War ihm also die Aufgabe gestellt, ein Bild auch von der einstigen christlichen Periode Peregrin's zu geben, von dem er überdies wissen mochte, dass er in Palästina unterrichtet worden war (c. 11), was lag ihm näher, als sich nach Schriften umzusehen, die man damals in Rom finden konnte, und die in das Leben und Treiben der morgenländischen Christen einen etwelchen Einblick gewährten? Diese Schriften aber mussten Lucian um so willkommener sein, wenn sie auch von Märtyrern handelten, wie in seiner Art Peregrin ein solcher war, und wenn sie sich dazu noch als Novitäten anboten, wie es damals die Ignatiusbriefe möglicherweise, der Smyrnäische Bericht über Polykarp jedenfalls waren. Ueberdies erzählte letztere Schrift ebenfalls von einer Verbrennung und bot so gewissermassen eine Analogie für die seltene (Bernays, S. 60) Todesart des Peregrinus dar.

Was nun die Ignatiusbriefe betrifft, so wird Zahn's Nachweis kaum entkräftet werden, dass Lucian sie wirklich verwerthet hat. Ich verweise einfach auf Zahn's Untersuchung und hebe nur jenen Witz Lucian's hervor, wo er die „Gottesläufer" (*θεοδρόμοι*) des Ignatius (ad. Pol. 7) zu „Höllenläufern" (*νεκροδρόμοι*, Peregr. c. 41) macht. Wie erwünscht wäre es, in der Bernays'schen Schrift die Nachweise Zahn's berücksichtigt zu finden.

Nicht so glücklich sind wir hinsichtlich der Passio Polycarpi, von der wir eine Benutzung im Allgemeinen für ebenso möglich erfunden haben. Es ist mir nicht gelungen, die Abhängigkeit Lucian's von dieser Schrift zur Evidenz zu bringen

und so deren Aechtheit sicher zu stellen. Doch mag der angestellte Versuch einen Beitrag zur endlichen Lösung abgeben.

* * *

Eine Vergleichung zwischen Peregrin's Selbstverbrennung und Polykarp's Martyrium hat sich vor Allem davor zu hüten, dass sie nicht eine litterarische Abhängigkeit constatirt, wo das von Lucian Erzählte in der Natur der Sache lag oder als historisch gelten kann.

Unter diesen Gesichtspunkt fällt, dass Lucian die That des Peregrinus als ein Nachspiel der grossen Festspiele darstellt (c. 35), wie ähnlich dem Martyrium in Smyrna solche Spiele vorausgegangen sind (Mart. Polyc. 12, 2). — Ebenso könnte man in der Darstellung, als habe Peregrin die Verbrennung von einem Tage auf den andern aufgeschoben, bis er endlich die Nacht ankündigte, da er sie zum Besten geben wolle, eine Anspielung auf die wiederholte Flucht finden, welche von Polykarp gemeldet wird, der dann auch, drei Tage vor der Gefangennahme, den Feuertod aus dem Gesichte vom Kopfkissen vorausgesagt habe (Mart. c. 5 ff.). Das kann aber in beiden Fällen das Historische sein; eine Ankündigung und Begründung freiwilligen Sterbens, wie sie dem Peregrinus zugeschrieben wird, war gar nichts Ungewöhnliches (Bernays, S. 59). — Hat Peregrinus eine solche Rede gehalten, so wird er nicht versäumt haben, seinen Entschluss irgendwie als einen nützlichen zu begründen, wie Lucian (c. 23) anführt: „Freilich sagt er, er thue es den Menschen zu liebe, um sie zu lehren, wie man den Tod verachten und standhaft im Leiden bleiben soll.“ Man kann auch hier an den Smyrnäischen Bericht denken, der im Thema (c. 1, 2) besagt: „Polykarp sehnte sich, wie der Herr auch, hingegeben zu werden, damit auch wir seine Nachahmer würden und nicht allein unser eigenes Wohl im Auge hätten, sondern auch das des Nächsten; denn es kennzeichnet die wahre und starke Liebe, nicht nur sich selbst retten zu wollen, sondern auch alle seine Brüder.“ In seinen Bemerkungen über solch gemeinnützige Absicht hätte alsdann

Lucian (c. 23) gegen das Smyrnäische Thema polemisirt. Allein bei der Möglichkeit, dass Peregrin wirklich so gesprochen haben kann, wie Lucian berichtet, ja bei des Letzteren Versicherung (c. 33), er habe es selber aus Peregrin's Munde gehört, liegt für die Annahme einer litterarischen Abhängigkeit keine Nöthigung vor. — Höchstens so viel dürfen wir aus dem Bisherigen schliessen, dass Lucian in solch einzelnen Zügen, welche er in der christlichen Schrift las, die Aehnlichkeit beider Martyrien bestätigt fand, wie sie sich zum Vornherein und aus der Natur der Sache hatte erwarten lassen, und dass er sich desto eher zur Benutzung mochte angezogen fühlen.

Lucian hebt gegenüber der von Peregrinus behaupteten Nützlichkeit seines Todes die „gewaltige Liebe zum Ruhm" als das wahre Motiv der That hervor (c. 22). An dieser Ruhmsucht des Peregrinus lässt der Schriftsteller (c. 12) nicht zum Wenigsten dessen Aufenthalt bei den Christen schuld sein, die ihn durch ihre Huldigung darin bestärkt haben. Bei diesem ausdrücklichen Hinweis ist man mehr als bei den früheren Anklängen versucht, da eine Benutzung der Passio Polycarpi zu finden, wo Lucian jene Ruhmsucht illustrirt (c. 27 u. 28). Bot ja derselbe christliche Bericht, der zu Eingang die gemeinnützige Absicht des Martyriums betont hatte, gegen den Schluss hin genügende Beweise, dass es sich auch dort um etwas Anderes handle. Oder steht es nicht in hellem Widerspruche zu jener Gemeinnützigkeit, wie da der Märtyrer glorificirt wird? Da heisst es (c. 18, 1): „Auf diese Weise haben wir nachher seine Gebeine bekommen, die uns werthvoller sind als kostbare Steine und schätzbarer als Gold, und haben sie an einem angemessenen Orte beigesetzt." Entsprechend sagt Lucian von Peregrinus: „Offenbar ist er schon nach Altären lüstern und hofft auf goldene Bildsäulen. Und wahrlich unter der grossen Zahl vorhandener Thoren ist es auch gar nicht unwahrscheinlich, dass sich Einige finden werden, die durch ihn vom Quartanfieber befreit zu sein behaupten und nächtliche Erscheinungen des Nachtwächterdämons gehabt zu haben." Und wenn das Martyrium Polykarp's fortfährt: „Der Herr wird uns

verleihen, dass wir uns dort (an dem Grabe der Märtyrergebeine) nach Möglichkeit in Jubel und Freude versammeln, den Geburtstag seines Martyriums zu begehen", so klingt es wie eine Parodie dieser christlichen Martyrienfeiern, wie Lucian den Peregrinuscult ausmalt: „Seine verfluchten Schüler hier werden aber wohl ein Orakel nebst Allerheiligstem bei dem Scheiterhaufen in's Werk richten . . . Ich betheure, dass auch noch Priester für ihn ernannt werden mit Geisseln, Brenneisen oder ähnlichem Gaukelwesen, oder auch zu seinen Ehren nächtliche Weihen mit Fackelträgeramt bei dem Scheiterhaufen eingeführt werden."

Indessen gestehe ich auch hier ausdrücklich zu, den Beweis für eine Benutzung des Smyrnäischen Berichtes durch Lucian nicht erbracht zu haben. Man weiss durch Athenagoras, dass Peregrin's Vaterstadt Parium ihrem berühmten Mitbürger wirklich eine Bildsäule errichtet hat, die als orakelspendend verehrt wurde, so dass die goldene Bildsäule, nach der Lucian den Peregrinus gelüsten lässt, nur ein vaticinium post eventum, die Andichtung eines förmlichen Cultus durch die Schüler aber eine übertreibende Ausschmückung sein kann, mit der Absicht, den Theagenes als den Hauptbeförderer davon zu treffen. Damit hat Bernays (S. 10 f.) diese Stelle Lucian's genügend erklärt; aber daneben bleibt eine Verwerthung so trefflicher Belege, wie sie gerade der Smyrnäische Bericht für die Vergötterungssucht der Zeit darbot, bei einem Lucian sehr wohl denkbar, der ja eben diese Vergötterungssucht an Peregrin und seinen Schülern geisseln will.

Was bisher aus Lucian beigezogen worden ist, gehört dem Vorspiele an, welches er der Selbstverbrennung Peregrin's vorausgehen lässt und nach Elis verlegt. Hatten hier die beiden Redner, Theagenes und der Unbekannte, beziehungsweise der Schriftsteller, die bevorstehende That verhandelt, so folgt von c. 32 an diese selber. Peregrinus tritt zu Olympia auf, hält eine Art Leichenrede und stürzt sich dann in's Feuer. Die Weise, wie Lucian diese Vorgänge erzählt, gemahnt nun in stärkerem Maasse an eine Benutzung des Smyrnäischen Berichts.

In der Reihe von Anklängen, die Lucian bietet, glaubt man den ganzen Faden der Smyrnäischen Erzählung von c. 9—17 verfolgen zu können.

Die Smyrnäer erzählen in Kürze Folgendes: Nachdem Polykarp in die Rennbahn eingetreten und vor den Proconsul geführt worden war, suchte ihn dieser zum Abfall zu bewegen, um sein Leben zu erhalten. Aber alles Zureden fruchtete nicht, und auf die Forderung, Christum zu fluchen, antwortet Polykarp: „Sechsundachtzig Jahre diene ich ihm, und nichts hat er mir zu leide gethan, und wie kann ich meinen König lästern, der mich erlöst hat?“ (c. 9); er bekennt sich frei als Christ (c. 10). Auch mit Drohungen vermochte der Proconsul nichts auszurichten; vielmehr bezeugt ihm endlich der Märtyrer seine Standhaftigkeit mit den runden Worten: „Doch was zögerst du, verhänge, was du willst“ (*φέρε ὃ βούλει*, c. 11). Dabei sei Polykarp's Seele voll Muth und Freude geworden und sein Antlitz voll Anmuth, so dass er, fern davon, aus Schrecken über die Drohungen zusammenzustürzen, vielmehr den Proconsul aus der Fassung gebracht habe (c. 12). So kommt es zum Aufrichten des Scheiterhaufens. Auf demselben legt Polykarp seine Oberkleider ab, löst seinen Gürtel und sucht sich loszumachen (c. 13). Nachdem der todesbereite Märtyrer noch als ein Opfer für Gott charakterisirt ist, wird geschildert, wie er den Blick gen Himmel gewendet und ein Gebet gesprochen habe, um unter die Blutzeugen aufgenommen zu werden (c. 14). Hierauf schlugen die Flammen mächtig empor, wunderbarer Weise sich wie ein vom Winde geschwelltes Segel wölbend, so dass sie den Leib des Märtyrers gleich einer Mauer umgaben und dieser darin stand nicht wie bratendes Fleisch, sondern wie backendes Brod oder wie im Ofen geläutertes Gold und Silber; auch wehte den Umstehenden ein Wohlgeruch entgegen wie von duftendem Weihrauch oder von einem andern edlen Rauchwerk (c. 15). Nachdem zuletzt der Confector den vom Feuer nicht Verzehrten mit dem Dolche durchbohrt hatte, schoss eine Taube und eine Menge Blut hervor, dass das Feuer erlosch, was das Volk verwundert mit ansah (c. 16). Doch

durften die Christen nicht einmal die Reliquien des mit dem Kranze der Unvergänglichkeit Gekrönten wegtragen, so wohl Viele dieses zu thun und an seinem heiligen Leibe Theil zu gewinnen beflissen waren (c. 17).

Schon Zahn hat empfunden, dass die Rede Peregrin's (c. 33) an Polykarp's berühmten Ausspruch vor dem Proconsul erinnere. Lucian lässt ihn sagen: „Er wolle einem goldenen Leben einen goldenen Schlusstheil aufsetzen; denn da er nach Herakles' Art gelebt, so gebühre es sich, dass er nach Herakles' Art sterbe und in den Aether übergehe." — Hiezu lässt sich halten, dass die Zureden des Proconsuls, Polykarp möge sein Leben retten, von Lucian in seiner Art wieder gebracht zu werden scheinen; er legt sie dem thörichten Theile der Menge in den Mund, die Peregrinus weinend bittet: „Erhalte dich den Hellenen." — Aehnlich könnte Lucian das muthige *φέρε ὃ βούλει* des Polykarp umgebogen haben, indem er die Derberen unter den Zuschauern Peregrin's rufen lässt: „Führe deinen Entschluss aus" (*τέλει τὰ δεδογμένα*). — Was dann die Passio von der Seelenstärke des Märtyrers erzählt, wie sein Herz voll Muth und Freude (*χαρᾶς*, c. 12, 1) geworden und sein Antlitz voll Anmuth (*χάριτος*), so dass er, fern von Schrecken, eher den Proconsul aus der Fassung gebracht habe, mochte Lucian recht übertrieben finden; von Peregrin meldet er in Allem das gerade Gegentheil: die Aufforderung der Menge, mit seinem Entschlusse Ernst zu machen, „traf ihn unerwartet, liess ihn noch mehr erbleichen (*ὠχριᾶν ἔτι μᾶλλον ἐποίησε*), obwohl er schon vorher eine Leichenfarbe (*νεκρικῶς τὴν χροιάν*) hatte, ja verursachte ihm sogar einiges Zittern, so dass er die Rede abbrach". — Man beachte auch noch den speciellen Zug aus diesem Zusammenhange, dass Lucian den Peregrinus sich an seinem Ruhme gütlich thun und den Blick über die begleitende Menge seiner Bewunderer schweifen lässt (c. 34), vielleicht eine Erinnerung an den verwünschenden Blick, mit dem Polykarp (Mart. c. 9, 2) über die Masse der ungläubigen Schaaren hinschaut.

Soweit die Vorbereitung zur That, nun die Verbrennung selber. Auch hier gehen die Anklänge fort. Das Ablegen der Kleider (*ἀποθέμενος*), welches von Polykarp erzählt wird, kehrt bei Peregrinus (c. 36) wieder: „Jener aber — und nun schenke mir Deine volle Aufmerksamkeit — legte den Ranzen ab (*ἀποθέμενος*) und den Mantel und die bewusste Herakleskeule und stand in einem recht schmutzigen Linnen (*ὀθόνῃ*) da.“ Lucian hätte im Falle wirklicher Benutzung des christlichen Berichtes die Wichtigthuerei desselben an diesem Beispiele aufweisen, vielleicht auch, worauf schon Zahn (S. 524) hingedeutet hat, das Segel (*ὀθόνη τοῦ πλοίου*, Mart. c. 15, 2) verspotten wollen, mit dessen Gestalt die den Märtyrer umgebende Flamme verglichen ist. — Durch den Weihrauch, den Peregrin hierauf verlangt und auf das Feuer wirft, dürfte dieser ebenso als ein Opfer charakterisirt sein, wie im Smyrnäischen Berichte Polykarp. — Selbst der kleine Zug, dass Polykarp zum Himmel geblickt habe, liesse sich in der Satire nachweisen, indem es dort heisst, Peregrin habe sich nach Süden gewendet, mit der höhnischen Beifügung des Schriftstellers: „Denn auch diess, die Richtung nach Süden, gehörte zur Tragödie.“ (Man vergleiche nachher, c. 39, den ähnlichen Spott über die Dummköpfe, die fragen, ob der Geier den Weg nach Osten oder Westen genommen habe.) — Dem Gebete Polykarp's um Aufnahme unter die Blutzeugen entspricht ein solches des Peregrinus: „Mütterliche Geister und väterliche, nehmt mich gnädig auf.“ — Wie um Polykarp, so schlug um Peregrin die Flamme hoch auf (*μεγάλης δὲ ἐκλαμψάσης φλογός*, Mart. c. 15, 1; *φλογὸς πολλῆς ἡρμένης*, Peregr. c. 36) und umhüllte ihn (*κύκλῳ περιετείχισε*, Mart. c. 15, 2; *περιεσχέθη*, Peregr. c. 36). — Auf den Vergleich des Märtyrers im Feuer mit backendem Brode (*ἄρτος ὀπτώμενος*) und den von ihm ausgehenden Wohlgeruch könnte hingewiesen sein in Lucian's angeblichen Worten zu den Kynikern (c. 37): „Es ist wahrlich kein lieblicher Anblick, ein gebratenes altes Männchen (*ὠπτημένον γερόντιον*) zu beschauen und dabei den üblen Fettdunst einzuathmen.“

Mit c. 38 begiebt sich Lucian auf den Rückweg. Er will Viele angetroffen haben, die zu spät kamen; auf seine Meldung, die Sache sei bereits zu Ende, kehrten die meisten dieser Leute wieder um, „das heisst alle die, sagt Lucian, denen nicht allein schon daran viel gelegen war, die blosse Stätte der That zu sehen und noch ein Ueberbleibsel des Feuers anzutreffen" (c. 39). Man denkt hier an jene Stelle des Smyrnäischen Berichts, wo der Erzähler den Christen ein starkes Verlangen nach Reliquien zuschreibt und bedauert, dass sie dieselben nicht haben bekommen können (Mart. c. 17, 1).

Wenn sich endlich Lucian über die Schwachköpfe lustig macht, „die den Mund nach einer Wundergeschichte aufsperrten", und denen er „aus eigenen Mitteln allerlei Tragisches hinzugefügt habe", zum Beispiel den Geier, der mitten aus der Flamme sich gen Himmel aufgeschwungen, so möchte man darin ein Nachbild der Taube finden, die der Smyrnäische Erzähler aus Polykarp's Scheiterhaufen hervorschiessen lässt; Lucian würde diese, entsprechend seinem Geier, als schriftstellerisches Mährchen hinstellen, als Product der Legendenbildung, die er ja auch weiterhin verhöhnt (c. 40). Er lässt den Peregrinus in weissem Gewande, mit Oelzweigen bekränzt (vgl. Mart. c. 17, 1 den Kranz der Unvergänglichkeit), in einer Halle erscheinen, und zwar „einem Manne mit grauem Haupte, dem sein Bart und seine ganze ernste Haltung ein recht würdiges Aussehen verliehen". Dieser Alte ist es auch, der alsbald den von Lucian den Dummköpfen aufgebundenen Geier als eine selbstgesehene Thatsache ausgiebt. Soll er wohl geradewegs eine Carricatur des christlichen Presbyters sein, der den Smyrnäischen Bericht geschrieben und darin von jener Taube gefabelt hat? Dass in solcher Weise neben dem Meister fast noch mehr der Schüler mitgenommen würde, hätte gerade bei Lucian's Schrift darin ein Analogon, dass neben Peregrin auch der ihn verherrlichende Theagenes so übel wegkommt. Indessen müsste man bei diesem Allem voraussetzen, jene Taube des Smyrnäischen Berichts sei ächt, wogegen bekannt-

lich der — immerhin nicht entscheidende — Umstand spricht, dass sie bei Eusebius übergangen ist.

* * *

Alles in Allem genommen wage ich nicht zu behaupten, dass der Beweis für eine Benutzung der Passio Polycarpi durch Lucian, und somit für deren Aechtheit, erbracht sei. Es fehlt dazu die durchschlagende Kraft von Stellen, die wörtliches Nachschreiben verrathen. Immerhin spricht Manches für das bezeichnete Verhältniss und scheint mir weiterer Prüfung durch Fachgenossen werth zu sein.

VI.

Ueber Zeit und Verfasser der pseudo-justinischen Cohortatio ad Graecos.

Von

Dr. phil. Daniel Völter,

Repetenten am evangelisch-theologischen Seminar in Tübingen.

1. Das Verhältniss der Cohortatio zu Julius Africanus.

Dass die Cohortatio ad Graecos den echten Schriften Justin's des Märtyrers nicht beizuzählen sei, dürfte heutzutage kaum mehr von irgend einer Seite ernstlich bestritten werden. Aber während man in früherer Zeit diese Erkenntniss ausschliesslich aus der Beobachtung starker sprachlicher und lehrhafter Differenzen zwischen der Cohortatio und Justin erschlossen hat, pflegt man sich neuerdings bei Begründung jener Annahme wesentlich auf das eine, angeblich sicher stehende Resultat zu berufen, dass die Cohortatio in der Cap. 9 gegebenen historischen Erörterung über das Alter des Moses zweifellos abhängig sei von der entsprechenden Ausführung bei Julius Africanus.

Der Engländer Ashton[1]) war es, der dieses Argument in Aufnahme gebracht hat, und ihm nach haben Donaldson[2]) und Schürer (a. a. O. S. 319—331) dasselbe durch eingehende Untersuchungen zu begründen versucht. Das Ergebniss derselben schien so evident und durchschlagend zu sein, dass M. von Engelhardt[3]) und A. Harnack für die Annahme des pseudojustinischen Charakters der Cohortatio einfach auf die Untersuchung Schürer's hinzuweisen sich begnügen, und der Letztgenannte auf Grund derselben das Alter der Cohortatio dahin bestimmen will, dass sie frühestens im zweiten Viertel des dritten Jahrhunderts verfasst sei. In der That, ist einmal die Abhängigkeit der Cohortatio von Julius Africanus erwiesen, so hat man damit ein alle anderen Argumente überbietendes Indicium für die relativ späte Abfassungszeit der Schrift. Ebendarum wird aber auch Jeder, der wie wir aus inneren Gründen sich mit jener chronologischen Fixirung der Cohortatio nicht einverstanden erklären kann, in erster Linie das Verhältniss der Cohortatio zu Julius Africanus einer erneueten Prüfung zu unterziehen haben.

Wir stellen zunächst in 3 Abtheilungen die parallelen Stücke aus den verschiedenen Schriftstellern einander gegenüber[4]).

---

[1]) Justini Philosophi et Martyris Apologiae pro Christianis. Graece et Latine etc. ed. Ashton. Cambridge 1765. p. 293. Vgl. hiezu Schürer, Julius Africanus als Quelle der Pseudo-Justin'schen Cohortatio ad Graecos in Brieger's Ztschr. f. K.G. II, 3, S. 319, Anm. 1.

[2]) Hist. of Christ. Literature II, p. 96 f. Vgl. hiezu A. Harnack, Texte und Untersuchungen u. s. w. I, 1 u. 2: Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des II. Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter, S. 157. Anm. 130.

[3]) Das Christenthum Justin's des Märtyrers, S. III.

[4]) Der Text in Nr. I u. II ist derselbe, wie ihn v. Gutschmid zusammengestellt hat in seinem Aufsatze: Ein Beitrag zu den Fragmenten der griechischen Historiker in den Jahrbüchern für classische Philologie, 1860, S. 703 ff. Für die Cohortatio ist übrigens auch die neueste Ausgabe von Otto verglichen.

I.

Cohortatio ad Graecos c. 9, S. 42 ff., ed. Otto III:

. . . πάντων τῶν παρ' ὑμῖν εἴτε σοφῶν εἴτε ποιητῶν εἴτε ἱστοριογράφων ἢ φιλοσόφων ἢ νομοθετῶν πολλῷ πρεσβύτατος γέγονεν ὁ πρῶτος τῆς θεοσεβείας διδάσκαλος ἡμῶν Μωϋσῆς γεγονώς, ὡς δηλοῦσιν ἡμῖν αἱ τῶν Ἑλλήνων ἱστορίαι. Ἐν γὰρ τοῖς χρόνοις Ὠγύγου τε καὶ Ἰνάχου, οὓς καὶ γηγενεῖς τινες τῶν παρ' ὑμῖν ὑπειλήφασι γεγενῆσθαι, Μωϋσέως μέμνηνται ὡς ἡγεμόνος τε καὶ ἄρχοντος τοῦ τῶν Ἰουδαίων γένους. οὕτω γὰρ Πολέμων τε ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Ἑλληνικῶν ἱστοριῶν μέμνηται, καὶ Ἀππίων ὁ Ποσειδωνίου ἐν τῇ κατὰ Ἰουδαίων βίβλῳ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν, λέγων κατὰ Ἴναχον Ἄργους βασιλέα Ἀμώσιδος Αἰγυπτίων βασιλεύοντος ἀποστῆναι Ἰουδαίους, ὧν ἡγεῖσθαι Μωϋσέα. Καὶ Πτολεμαῖος δὲ ὁ Μενδήσιος, τὰ Αἰγυπτίων ἱστορῶν, ἅπασι τούτοις συντρέχει.

Africanus bei Eusebios praep. evang. X, 10, S. 490ᵃ u. Synkellos S. 119, 20 (281, 3) Bonn:

ἀπὸ Ὠγύγου τοίνυν ἐπὶ Κῦρον, ὁπόσα ἀπὸ Μωσέως ἐπὶ τὸν αὐτὸν χρόνον, ἔτη ασλξ (ασλέ S.). καὶ Ἑλλήνων δέ τινες ἱστοροῦσι κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους γενέσθαι Μωσέα, Πολέμων μὲν ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Ἑλληνικῶν ἱστοριῶν λέγων „ἐπὶ Ἄπιδος τοῦ Φορωνέως μοῖρα τοῦ Αἰγυπτίων στρατοῦ ἐξέπεσεν Αἰγύπτου, οἳ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ καλουμένῃ Συρίᾳ οὐ πόρρω Ἀραβίας ᾤκησαν". αὐτοὶ δηλονότι οἱ μετὰ Μωσέως. Ἀπίων δ' ὁ Ποσειδωνίου, περιεργότατος γραμματικῶν, ἐν τῇ κατὰ Ἰουδαίων βίβλῳ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν φησι κατὰ Ἴναχον, Ἄργους βασιλέα, Ἀμώσιος Αἰγυπτίων βασιλεύοντος ἀποστῆναι Ἰουδαίους, ὧν ἡγεῖσθαι Μωσέα. μέμνηται δὲ καὶ Ἡρόδοτος τῆς ἀποστασίας ταύτης καὶ Ἀμώσιος ἐν τῇ δευτέρᾳ, τρόπῳ δέ τινι καὶ Ἰουδαίων αὐτῶν, ἐν τοῖς περιτεμνομένοις αὐτοὺς καταριθμῶν καὶ Ἀσσυρίους τοὺς ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀποκαλῶν, τάχα διὰ τὸν Ἀβραάμ. Πτολεμαῖός τε ὁ Μενδήσιος τὰ Αἰγυπτίων ἀνέκαθεν ἱστορῶν ἅπασι τούτοις συντρέχει· ὥστε οὐδ' ἐπίσημος ἐπὶ πλέον ἡ τῶν χρόνων παραλλαγή.

Mit diesen Stücken aus der Cohortatio und Julius Africanus berühren sich zum Theil Stellen aus Tatian und Clemens Alex., die für unsere Untersuchung von Wichtigkeit sind, und die wir desshalb hierher setzen:

Tatian or. ad Graecos c. 59. Vgl. Eusebios praep. evang. X, 11, S. 493d:

Αἰγυπτίων δ' εἰσὶν ἀκριβεῖς χρόνων ἀναγραφαί· καὶ τῶν κατ' αὐτοὺς γραμμάτων ἑρμηνεὺς Πτολεμαῖος, οὐχ ὁ βασιλεύς, ἱερεὺς δ' ἐκ Μένδητος[1]*), οὗτος τὰς τῶν βασιλέων πράξεις ἐκτιθέμενος κατὰ Ἄμωσιν Αἰγύπτου βασιλέα γεγονέναι Ἰουδαίοις φησὶ τὴν ἐξ Αἰγύπτου πορείαν εἰς ἅπερ ἤθελον χωρία Μωσέως ἡγουμένου. λέγει δὲ οὕτως· „ὁ δὲ Ἄμωσις ἐγένετο κατὰ τὸν Ἴναχον τὸν βασιλέα". μετὰ δὲ τοῦτον Ἀπίων ὁ γραμματικός, ἀνὴρ δοκιμώτατος, ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν (πέντε δέ εἰσιν αὐτῷ γραφαί) πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα, φησὶ δ' ὅτι „κατέσκαψε τὴν Ἀυαρίαν (Αὔαριν Eus.) Ἄμωσις, κατὰ τὸν Ἀργεῖον γενόμενος Ἴναχον, ὡς ἐν τοῖς Χρόνοις ἀνέγραψεν ὁ Μενδήσιος Πτολεμαῖος".*

Clemens Alex. Strom. I, 21, S. 378 (Potter). Vgl. Eusebios praep. evang. X, 21, S. 496d:

. . . περὶ τῶν κατὰ Μωϋσέα χρόνων ἤδη λεκτέον, δι' ὧν δειχθήσεται ἀναμφηρίστως πάσης σοφίας ἀρχαιοτάτη ἡ κατὰ Ἑβραίους φιλοσοφία. εἴρηται μὲν οὖν περὶ τούτων ἀκριβῶς Τατιανῷ ἐν τῷ πρὸς τοὺς Ἕλληνας, εἴρηται δὲ καὶ Κασσιανῷ ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ἐξηγητικῶν. ἀπαιτεῖ δ' ὅμως τὸ ὑπόμνημα καὶ ἡμᾶς ἐπιδραμεῖν τὰ κατὰ τὸν τόπον εἰρημένα. Ἀπίων τοίνυν ὁ γραμματικὸς ὁ Πλειστονίκης ἐπικληθεὶς ἐν τῇ δ' τῶν Αἰγυπτιακῶν ἱστοριῶν, καίτοι φιλαπεχθημόνως πρὸς Ἑβραίους διακείμενος, ἅτε Αἰγύπτιος τὸ γένος, ὡς καὶ κατὰ Ἰουδαίων συντάξασθαι βιβλίον, Ἀμώσιος τοῦ Αἰγυπτίων βασιλέως μεμνημένος καὶ τῶν κατ' αὐτὸν πράξεων μάρτυρα παρατίθεται Πτολεμαῖον τὸν Μενδήσιον· καὶ τὰ τῆς λέξεως αὐτοῦ ὧδε ἔχει· „κατέσκαψε δὲ τὴν Ἀουρίαν (Ἀούαριν Eus.) Ἄμωσις, κατὰ τὸν Ἀργεῖον γενόμενος Ἴναχον, ὡς ἐν τοῖς Χρόνοις ἀνέγραψεν ὁ Μενδήσιος Πτολεμαῖος". ὁ δὲ Πτολεμαῖος οὗτος ἱερεὺς μὲν ἦν, τὰς δὲ τῶν Αἰγυπτίων βασιλέων πράξεις ἐν τρισὶν ὅλαις ἐκθέμενος βίβλοις κατὰ Ἄμωσίν φησιν Αἰγύπτου βασιλέα Μωϋσέως ἡγουμένου γεγονέναι Ἰουδαίοις τὴν ἐξ Αἰγύπτου πορείαν. ἐξ ὧν συνῶπται κατὰ Ἴναχον ἠκμακέναι τὸν Μωϋσέα.

[1]) So nach v. Gutschmid statt des überlieferten *δὲ Μένδητος*.

II.

Cohortatio ad Graecos C. 9, in unmittelbarem Anschluss an das Stück unter Nr. I:

καὶ οἱ τὰ Ἀθηναίων δὲ ἱστοροῦντες, Ἑλλάνικός τε καὶ Φιλόχορος ὁ τὰς Ἀτθίδας, Κάστωρ τε καὶ Θαλλὸς καὶ Ἀλέξανδρος ὁ Πολυΐστωρ, ἔτι δὲ καὶ οἱ σοφώτατοι Φίλων τε καὶ Ἰώσηπος οἱ τὰ κατὰ Ἰουδαίους ἱστορήσαντες, ὡς σφόδρα ἀρχαίου καὶ παλαιοῦ τῶν Ἰουδαίων ἄρχοντος Μωϋσέως μέμνηνται. ὁ γοῦν Ἰώσηπος, τὸ ἀρχαῖον καὶ τὸ παλαιὸν τῆς ἱστορίας καὶ διὰ τῆς ἐπιγραφῆς τῶν βιβλίων σημῆναι βουλόμενος, ἀρχόμενος τῆς ἱστορίας οὕτω γέγραφε· „Φλαβίου Ἰωσήπου Ἰουδαϊκῆς ἀρχαιολογίας“, τὸ παλαιὸν τῆς ἱστορίας ἀρχαιολογίαν ὀνομάζων. καὶ ὁ ἐνδοξότατος δὲ παρ' ὑμῖν τῶν ἱστοριογράφων Διόδωρος, ὁ τὰς Βιβλιοθήκας ἐπιτεμών, ἐν τριάκοντα ὅλοις ἔτεσιν κτλ.

Africanus bei Eusebios praep. evang. X, 10, S. 488[d]:

Ταύταις (τούτοις codd.) — nämlich den Olympiaden — *γὰρ ἑπόμενοι καὶ τὰς λοιπὰς ἱστορίας κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀλλήλαις ἐφαρμόσομεν, τὰς δὴ* (δὲ codd.) *πρὸ τούτων* — nämlich die griechische und die jüdische vor Kyros und dem Ende der Gefangenschaft —, *ὧνδέ πως τῆς Ἀττικῆς χρονογραφίας ἀριθμουμένης. ἀπὸ Ὠγύγου τοῦ παρ' ἐκείνοις αὐτόχθονος πιστευθέντος, ἐφ' οὗ γέγονεν ὁ μέγας καὶ πρῶτος ἐν τῇ Ἀττικῇ κατακλυσμὸς Φορωνέως Ἀργείων βασιλεύοντος, ὡς Ἀκουσίλαος ἱστορεῖ, μέχρι πρώτης Ὀλυμπιάδος, ὁπόθεν Ἕλληνες ἀκριβοῦν τοὺς χρόνους ἐνόμισαν, ἔτη συνάγεται χίλια εἴκοσιν, ὡς καὶ τοῖς προειρημένοις συμφωνεῖ καὶ τοῖς ἐξῆς δειχθήσεται. τὰ* (ταῦτα codd.) *γὰρ Ἀθηναίων ἱστοροῦντες Ἑλλανικός τε καὶ Φιλόχορος οἵ τε τὰς Ἀτθίδας, οἵ τε τὰ Σύρια Κάστωρ καὶ Θαλλός, καὶ τὰ πάντων Διόδωρος ὁ τὰς Βιβλιοθήκας, Ἀλέξανδρός τε ὁ Πολυΐστωρ καί τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ἀκριβέστερον ἐμνήσθησαν καὶ τῶν Ἀττικῶν ἁπάντων.*

III.

Cohortatio ad Graecos C. 12, S. 52:

οὐδὲν Ἕλλησι πρὸ τῶν Ὀλυμπιάδων ἀκριβὲς ἱστόρηται.

Africanus bei Eusebios praep. evang. X, 10, 1:

μέχρι μὲν τῶν Ὀλυμπιάδων οὐδὲν ἀκριβὲς ἱστόρηται τοῖς Ἕλλησι.

Der Erste, der auf deutscher Seite den angeführten Parallelstellen aus den verschiedenen Schriftstellern eine grössere Beachtung geschenkt hat, ist A. v. Gutschmid (a. a. O.) gewesen, der in einer feinsinnigen Untersuchung die Annahme zu begründen suchte, dass Julius Africanus zwar die Cohortatio benutzt, daneben aber auch die der Cohortatio selbst zu Grunde liegende Quelle, nämlich höchst wahrscheinlich Justus von Tiberias eingesehen habe. Bei dieser Untersuchung ist aber freilich das, was zu beweisen für uns die Hauptsache sein wird, nämlich die Unabhängigkeit der Cohortatio von Julius Africanus schon vorausgesetzt und zwar auf Grund der Annahme, dass die Cohortatio in keinem Falle jünger sein könne als die Regierung des Antoninus Pius. Unsere eigene Untersuchung wird gegenüber den bereits erwähnten gegentheiligen Ergebnissen der Arbeiten von Donaldson und Schürer zeigen, dass die Ansicht v. Gutschmid's im Wesentlichen richtig ist. Sie wird zwar die Annahme, dass Africanus auch die Cohortatio benutzt habe, zurückweisen, aber dafür, dass beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben, den Beweis liefern, und der Vermuthung, dass diese Quelle Justus von Tiberias sei, einen sichern Untergrund geben.

Es dürfte am rathsamsten sein, bei einer Vergleichung der betreffenden parallelen Abschnitte auszugehen von den unter Nr. I zusammengestellten Stücken. Fassen wir zunächst Africanus in's Auge, so will derselbe hier den Satz beweisen, dass Ogyges und Moses Zeitgenossen gewesen. Hiefür werden zuerst Polemon und Apion als Zeugen angeführt. Aus Polemon entnimmt er, dass Moses zur Zeit des Apis die Juden aus Aegypten geführt habe, aus Apion dagegen, dass diess zur Zeit des Inachus geschehen sei. Der Beweis für die These Ogyges-Moses ist damit erreicht, sofern als bekannt vorausgesetzt wird, dass Ogyges in die Zeit der argivischen Könige Apis und Inachus fällt, genauer freilich, dass Ogyges, wie Africanus (vgl. Nr. II), dem Akusilaos entnimmt, ein Zeitgenosse des zwischen jenen beiden regierenden argivischen Königs Phoroneus war. Africanus beruft sich dann weiter auf Herodot, der auch von dem Abfalle

der Juden unter dem ägyptischen Könige Amosis erzähle, und auf Ptolemäus von Mendes, der mit diesen Angaben durchaus übereinstimme.

Mit diesem Stücke aus Africanus steht nun das entsprechende Stück der Cohortatio offenbar in der engsten Verwandtschaft. Wir finden auch hier zunächst den Satz, dass Moses und Ogyges gleichzeitig seien. Es wird ferner ebenso wie bei Africanus das erste Buch von Polemon's hellenischen Geschichten genannt und sodann Apion und sein ganzes Zeugniss, sowie die Berufung auf Ptolemäus von Mendes fast in wörtlicher Uebereinstimmung mit Africanus angeführt. Die Differenzen bestehen wesentlich nur in einigen Auslassungen auf Seiten der Cohortatio. Zuerst springt hier in die Augen, dass von Polemon zwar Name und Buch angeführt wird, nicht aber die betreffende Stelle selbst, dass vielmehr dieser Historiker, der doch, wie aus Africanus zu ersehen ist, nur den Auszug der Juden unter Apis bezeugte, mit Apion so zusammen genannt wird, dass es den Anschein gewinnt, als ob er mit Letzterem zusammen zu einem directen Zeugen gemacht werden soll für die These Moses-Inachus-Ogyges. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Africanus hier einen ursprünglicheren Text bietet als die Cohortatio. Der Verfasser der letzteren hat sich hier eine willkürliche Aenderung erlaubt, die sich übrigens leicht erklärt aus der Tendenz, mit welcher er schreibt. Während Africanus ein streng chronographisches Interesse verfolgt, ist es dem Verfasser der Cohortatio lediglich darum zu thun, den Moses in der Zeit möglichst hoch hinaufzurücken. Darum hat für ihn gegenüber dem Zeugnisse des Apion, der die Gleichzeitigkeit des Moses mit Inachus behauptet, das Zeugniss des Polemon, der den Auszug der Juden erst unter den 2 Generationen unter Inachus stehenden Apis setzt, nur untergeordneten Werth, er lässt es desshalb weg und führt nur das des Apion an. Den Namen des Polemon hält er freilich fest, weil er möglichst viele Gewährsmänner für das Alter des Moses in's Feld führen will und wenn er denselben in dem oben angegebenen Zusammenhange anführt, so konnte er diess auch,

ohne geradezu unehrlich zu werden, thun, da ja jedenfalls Polemon ein bis an Ogyges und Inachus wenigstens heranreichendes Alter des Moses bezeugte. — Wenn nun aber auch, wie gesagt, der Text bei Africanus hier zweifellos der ursprünglichere ist, so lässt sich daraus noch keineswegs schliessen, dass dieser auch die Quelle der Cohortatio gewesen. Das Verhältniss der beiden zu einander lässt sich ebenso gut erklären von der Annahme aus, dass sie aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben und für die Richtigkeit dieser Annahme wird sich denn auch sofort ein Beweis ergeben, wenn wir die nächste, in jenem ersten Stücke zu Tage tretende Hauptdifferenz zwischen Africanus und der Cohortatio in's Auge fassen. Während nämlich in der letzteren die Berufung auf Ptolemäus von Mendes unmittelbar auf das Zeugniss des Apion folgt, ist bei Africanus dazwischen noch Herodot als Zeuge aufgeführt. Wäre Africanus die Quelle der Cohortatio, so liesse sich nicht verstehen, wesshalb die letztere es unterlassen hat, auch nur den Namen des Herodot zu nennen, da es ihr doch, wie aus der oben erwähnten Festhaltung von Polemon's Namen und aus der folgenden, ihr allein eigenthümlichen Nennung von Philo und Josephus hervorgeht, um möglichst viele namentlich aufzuführende Zeugen für das hohe Alter des Moses zu thun ist. Dass wirklich das Fehlen des Herodot in der Cohortatio nicht auf einer willkürlichen Auslassung beruht, sondern dass vielmehr die Anführung desselben bei Africanus eine von dem Letzteren selbständig vorgenommene Einfügung in den ursprünglichen Text bildet, in welchem auf das Zeugniss des Apion sofort die Berufung des Ptolemäus folgte, wird sich denn auch noch genauer nachweisen lassen. Es ergiebt sich diess aus einem Blicke auf Tatian. Dieser führt als Erzählung des Ptolemäus von Mendes an, dass unter dem ägyptischen Könige Amosis Moses die Juden aus Aegypten geführt habe. Amosis aber sei gleichzeitig mit Inachus. Genau das wird von der Cohortatio und von Africanus als Erzählung des Apion angegeben. Für diese auffallende Beobachtung bleibt nur folgende Erklärung übrig. Apion hatte jene Erzählung des

Ptolemäus von Mendes in seine Darstellung aufgenommen und zwar unter ausdrücklicher Erwähnung des genannten Schriftstellers. Aus Apion aber hat die gemeinsame Quelle der Cohortatio und des Africanus geschöpft und zwar hat sie jene Erzählung als die des Apion selbst gebracht und nur nebenbei hinzugefügt: *Πτολεμαῖος ὁ Μενδήσιος τὰ Αἰγυπτίων (ἀνέγραθεν) ἱστοριῶν ἅπασι τούτοις συντρέχει.* Diese Bemerkung über Ptolemäus findet sich sowohl in der Cohortatio als bei Africanus, aber die Cohortatio reiht dieselbe, wie bereits bemerkt, unmittelbar an die Stelle über Apion an, während Africanus dazwischen eine Ausführung über Herodot einfügt. Dass nun diese letztere Africanus von sich aus dazu gethan hat, zeigt die obige Vergleichung des Textes bei Africanus und in der Cohortatio mit dem bei Tatian, sofern sich daraus ergiebt, dass Apion und Ptolemäus vermöge ihres literarischen Verhältnisses auf's Engste zusammen gehören und darum auch sicher ursprünglich unmittelbar hinter einander genannt worden sind. Africanus fand in seiner Quelle den Text über Apion und Ptolemäus im Wesentlichen gerade so vor, wie wir ihn in der Cohortatio haben; aber eben weil daran das Verhältniss, in welchem Apion und Ptolemäus zu einander stehen, nicht mehr erkennbar ist, konnte es geschehen, dass er zwischen beide noch den Herodot eingefügt hat. Die Cohortatio zeigt also hier eine grössere Ursprünglichkeit als Africanus und kann also nicht diesen zur Vorlage gehabt haben. Freilich kann auch nicht die Cohortatio die Quelle des Africanus gewesen sein. Denn wenn man diess auch von der Stelle über Apion und Ptolemäus aus schliessen könnte, so haben wir ja schon weiter oben Gründe gefunden, welche diese Annahme verbieten. Beide haben vielmehr eine gemeinsame Quelle benützt, die den Apion ausgeschrieben hat und die von der Cohortatio hier treuer, von Africanus mit einem an unrechter Stelle eingefügten Zusatze wiedergegeben worden ist.

Wie die gemeinsame Quelle von Cohortatio und Africanus, so hat aber auch Tatian jene Stelle aus Ptolemäus von Mendes nicht unmittelbar aus diesem selbst, sondern aus Apion geschöpft.

Dass die Stelle in Apion stand, geht ja eben daraus hervor, dass sie in der Cohortatio und bei Africanus als Erzählung des Apion erscheint. Und Tatian selbst sagt nach Anführung der Stelle des Ptolemäus von Mendes, Apion habe im 4. Buche seiner Aegyptiaca Vieles aus Ptolemäus aufgenommen und führt dann, um zu zeigen, dass Apion mit Ptolemäus die Gleichzeitigkeit von Amosis und Inachus annehme, ein darauf bezügliches Citat aus Apion an, in welchem dieser ausdrücklich den Ptolemäus als seine Quelle bezeichnet. Die Frage ist nur, warum bei Tatian bloss in der letzten Stelle die Abhängigkeit des Apion von Ptolemäus ausgesprochen ist, während die erste Stelle nur als Erzählung des Ptolemäus angeführt wird, obgleich sie doch auch in Apion stand. Die Erklärung dafür liegt in folgender Erwägung. Apion hat jene erste Stelle über die Ausführung der Juden durch Moses unter dem mit Inachus gleichzeitigen ägyptischen Könige Amosis als Erzählung des Ptolemäus zwar mitgetheilt, aber zurückgewiesen, denn er setzt, wie wir aus Josephus c. Ap. (II, 2) wissen, die Zeit des Moses viel tiefer herab. Dagegen hatte er gegen die Gleichzeitigkeit von Amosis und Inachus nichts einzuwenden. Darum führt Tatian jene erste Stelle nur als von Ptolemäus vertreten an, während er die zweite als eine auch von Apion acceptirte Annahme des Ptolemäus bezeichnen konnte. Den Einspruch des Apion gegen jene frühe Datirung des Moses, der von der gemeinschaftlichen Quelle der Cohortatio und des Africanus offenbar gar nicht beachtet worden ist, hat Tatian natürlich nicht mitgetheilt, da es ihm darum zu thun ist, die Annahme eines so hohen Alters des Moses möglichst sicher erscheinen zu lassen.

Aus Tatian hat Clemens von Alexandrien abgeschrieben. Es beweist diess nicht bloss ein Blick auf den Text, sondern auch die Thatsache, dass Clemens den Tatian selbst als Quelle bezeichnet. Der Unterschied zwischen beiden ist nur unbedeutend. Zunächst fällt auf, dass Tatian die Erzählung des Ptolemäus vor dem Citate aus Apion bringt, während bei Clemens das Umgekehrte der Fall ist. Sodann ist zu bemerken, dass Tatian die Buchzahl des Apion angiebt, während Clemens

diess unterlässt, dafür aber die Buchzahl des Ptolemäus, den Beinamen des Apion ὁ *Πλειστονίκης*, und eine weitere Schrift desselben, ein *βιβλίον κατὰ Ἰουδαίων* nennt. Wenn wir von jener formellen Differenz absehen, so besteht also der materielle Unterschied darin, dass Clemens dem Tatian gegenüber eine Einzelheit ausgelassen, dagegen Mehreres hinzugefügt hat. Dass er sowohl in Bezug auf die letzteren Notizen als in Bezug auf die Voranstellung des Citates aus Apion dem Cassian folgt, den er selbst neben Tatian als Quelle anführt, ist die Vermuthung v. Gutschmid's, der weiter noch darauf aufmerksam macht, dass wie Clemens auch Africanus und die Cohortatio sowohl den Apion vor Ptolemäus citiren, als auch einen Beinamen des Apion und sein Buch gegen die Juden erwähnen. Und zwar will v. Gutschmid in dem ὁ *Ποσειδωνίου* des Africanus und der Cohortatio nur einen alten Schreibfehler für ὁ *Πλειστονίκου* erkennen und die Thatsache, dass Africanus und die Cohortatio jenes Buch gegen die Juden nicht bloss wie Clemens beiläufig erwähnen, sondern zusammen mit dem 4. Buche der Aegyptiaca als Quelle des folgenden Citates für eine Folge leichtfertigen Excerpirens erklären, da man aus Josephus c. Ap. II, 2 wisse, dass Apion in seinem Buche gegen die Juden eine ganz andere Ansicht über das Alter des Moses vertrete. Daraus schliesst v. Gutschmid, dass die Quelle des Clemens Cassian aus der gleichen Quelle wie Africanus und die Cohortatio geschöpft habe, aber den Text dieser Quelle sowohl in Bezug auf den Beinamen des Apion, als auch in Bezug auf die Art und Weise, wie dessen Buch gegen die Juden angeführt werde, genauer als jene wiedergebe. Von hier aus aber muss man, da nicht anzunehmen ist, dass Africanus und der Verfasser der Cohortatio unabhängig von einander einer gemeinsamen Quelle gegenüber in dieselben Fehler verfallen sind, zu der Annahme fortschreiten, dass hier der Eine von dem Andern abgeschrieben hat. v. Gutschmid nimmt denn auch, obgleich ihm aus anderen Gründen die unmittelbare Benutzung einer gemeinsamen Quelle von Seiten des Africanus und des Verfassers der Cohortatio feststeht, an, dass

Africanus zugleich auch die Cohortatio eingesehen habe, deren höheres Alter v. Gutschmid von vornherein für sicher hält.

Schon ganz allgemein betrachtet muss diese Annahme einer doppelten, theils auf unmittelbarer Abhängigkeit, theils auf Benutzung einer gemeinsamen Quelle beruhenden Verwandtschaft zwischen der Cohortatio und Africanus als misslich erscheinen, denn es ist doch kaum anzunehmen, dass Africanus aus der Cohortatio die Fehler abgeschrieben habe, die er an der Hand der zugleich benutzten gemeinsamen Quelle als solche hätte erkennen können. Aber auch eine Prüfung der einzelnen für diese Ansicht angeführten Argumente wird ergeben, dass zu derselben ein Grund nicht vorhanden ist. Was zunächst die von v. Gutschmid bemerkte Voranstellung des Citates aus Apion vor das aus Ptolemäus betrifft, welche im Gegensatze zu Tatian dem Clemens mit Africanus und der Cohortatio gemeinsam sein soll, so lässt sich diese Beobachtung schon darum nicht zu dem oben erwähnten Schlusse verwerthen, weil ja Africanus und die Cohortatio gar nicht zwei verschiedene Citate, eines aus Apion und eines aus Ptolemäus, bringen, sondern nur eines aus Apion, mit dessen Inhalt auch Ptolemäus übereinstimmen soll, und weil eben dieses eine Citat aus Apion bei genauerer Betrachtung nichts Anderes ist, als das von Tatian zuerst, von Clemens zuletzt angeführte Citat aus Ptolemäus. Nur bei Clemens ist in der Stellung der Citate Tatian gegenüber eine Veränderung zu beobachten, die sich übrigens lediglich aus dem Bedürfnisse erklärt, aus dem Tatian'schen Texte das Zusammengehörige zusammenzustellen.

Was ferner die Ansicht betrifft, der Beiname *ὁ Ποσειδωνίου* in der Cohortatio und bei Africanus sei nur ein alter Schreibfehler für *ὁ Πλειστονίκου*, so ist das schon darum nicht wahrscheinlich, weil der Beiname bei Clemens ja nicht *ὁ Πλειστονίκου*, sondern *ὁ Πλειστονίκης* heisst, also nicht wie jener die Abstammung, sondern vielmehr den Charakter des Apion bezeichnen soll.

Endlich darf auch die Thatsache, dass in der Cohortatio und bei Africanus das Buch des Apion gegen die Juden neben

dem 4. Buche der Aegyptiaca als Quelle für das folgende Citat angeführt wird, nicht durch die Behauptung leichtfertigen Excerpirens erklärt werden. v. Gutschmid ist nämlich der Meinung, dass im 4. Buche der Aegyptiaca Apion allerdings die in jenem Citate ausgesprochene Ansicht über das Alter des Moses vertreten habe, während das, was Josephus c. Ap. II, 1 hierüber als Ansicht des Apion mittheilt, in dessen Buche gegen die Juden enthalten gewesen sei. Allein es ist von vornherein nicht anzunehmen, dass Apion in jenen zwei Schriften in Betreff des gleichen Gegenstandes einen doppelten Standpunkt vertreten habe. Und an Tatian haben wir ja auch wirklich wahrscheinlich gemacht, dass Apion auch im 4. Buche der Aegyptiaca — denn von dieser Schrift redet Tatian allein — jene aus Ptolemäus stammende Ansicht über das Alter des Moses nicht vertreten, sondern bloss mitgetheilt hat, um sie zurückzuweisen. Dasselbe wird auch in dem Buche gegen die Juden der Fall gewesen sein und der Fehler der Cohortatio und des Africanus besteht also nicht darin, dass sie neben dem 4. Buche der Aegyptiaca auch die Schrift des Apion gegen die Juden als Quelle für das folgende Citat anführen, sondern darin, dass sie die in diesem Citate enthaltene Ansicht überhaupt als die des Apion bezeichnen.

Also in keinem jener drei von v. Gutschmid angeführten Punkte vertritt Clemens gegenüber von Africanus und der Cohortatio einen durch Cassian vermittelten ursprünglicheren Text und die Schlüsse, welche v. Gutschmid weiterhin hieran geknüpft hat, müssen daher als hinfällig erscheinen.

Dagegen hat allerdings in Bezug auf die Citate selbst Tatian (Clemens) den Apion, dem sie sämmtlich entnommen sind, getreuer wiedergegeben als die gemeinschaftliche Quelle des Africanus und der Cohortatio. Schürer (a. a. O. S. 325 ff.) hat daraus geschlossen, dass Africanus, von dem er wiederum die Cohortatio abhängig sein lässt, die Stellen über Apion und Ptolemäus aus Clemens von Alexandrien geschöpft habe, und er hat diese Annahme besonders noch durch folgende Beobachtung stützen zu können geglaubt. Wie v. Gutschmid,

nur mit etwas anderer Begründung, stellt Schürer die Ansicht auf, dass die Erwähnung von Apion's Buch gegen die Juden aus Clemens von Alexandrien, der es zum ersten Male erwähne und seine Existenz wahrscheinlich nur aus der bekannten Polemik des Josephus gegen Apion erschlossen habe, in Africanus und die Cohortatio übergegangen sei. Tatian wisse von jener Schrift noch nichts und aus Josephus ergebe sich, dass sie wahrscheinlich gar nicht existirt habe. Derselbe erwähne niemals einer besonderen Schrift des Apion gegen die Juden, sondern er citire da, wo er zum ersten Male über die judenfeindlichen Aeusserungen des Apion berichte, ausdrücklich das 3. Buch der Aegyptiaca (Jos. c. Ap. II, 2), und an einer späteren Stelle sage er, Apion habe seine κατηγορία nicht wie Apollonius Molon an verschiedenen Stellen seiner Schrift zerstreut vorgebracht, sondern sie auf einen Haufen zusammengestellt (Jos. c. Ap. II, 14). Hiernach sei doch wahrscheinlich, dass die Polemik des Apion gegen die Juden nur einen Excurs in seinen Aegyptiaca bildete, ähnlich wie auch Tacitus eine Digression über die Juden seinen Historien einverleibt habe (Hist. V, 2—10). Hiermit ist aber gegen die Existenz des von der Cohortatio und Africanus sowohl als auch von Clemens erwähnten Buches des Apion gegen die Juden lediglich nichts bewiesen. Apion muss im Verlaufe seiner ägyptischen Geschichte an verschiedenen Orten auf die Juden zu sprechen gekommen sein. Es liegt diess in der Natur der Sache und wir wissen ja auch wirklich, dass sowohl im 3. als 4. Buche der Aegyptiaca von den Juden die Rede war. Aber allerdings wird er das, was er über die Religion, die Sitten, den Charakter der Juden vorbringen wollte, in einer zusammenhängenden längeren Ausführung irgendwo in seiner Schrift eingereiht haben. Eben dieser längere Excurs nun wird von der nothwendigen historischen Einrahmung umgeben oder wohl überhaupt zusammen mit den auf die Juden bezüglichen Partien der Aegyptiaca auch als besondere Schrift herausgegeben worden sein. Bei der selbständigen Stellung, welche diese Theile in den Aegyptiaca sicher eingenommen haben, war eine Ausscheidung derselben

leicht möglich, und nahe gelegt war diess durch die Verhältnisse, welche den Aegyptern, speciell den Alexandrinern, jeden Angriff gegen die verhassten Juden äusserst willkommen erscheinen liessen. Namentlich dürfte hier daran zu erinnern sein, dass es Apion war, der von den Alexandrinern zum Führer jener Gesandtschaft berufen wurde, welche die Juden bei Kaiser Caligula verklagen sollte. Auf der anderen Seite erklärt sich aber eben daraus, dass die Schrift des Apion gegen die Juden nichts Anderes enthielt, als was auch in den Aegyptiaca stand, die Thatsache, dass Josephus sowohl als auch Tatian neben den Aegyptiaca jener besonderen Schrift des Apion gegen die Juden nicht gedenken.

Was nun die weiteren in der Cohortatio und bei Africanus sich entsprechenden und unter Nr. II zusammengestellten Stücke betrifft, so wird sich uns durch eine Vergleichung derselben das bereits gewonnene Resultat, dass die Cohortatio und Africanus unabhängig von einander aus einer dritten Quelle geschöpft haben, nur bestätigen. Ein Blick auf die hier wie dort fast in wörtlicher Uebereinstimmung aufgeführten 5 bezw. 6 Historiker zeigt uns auch in diesem Theile die enge Verwandtschaft zwischen der Cohortatio und Africanus. Aber auch hier finden sich eine Reihe charakteristischer Differenzen. Vor Allem fällt die verschiedene Stellung in die Augen, welche diese parallelen Abschnitte bei Africanus und in der Cohortatio einnehmen. Das unter Nr. II aufgeführte Stück der Cohortatio hängt mit dem unter Nr. I aufgeführten unmittelbar zusammen. Bei Africanus dagegen ist die Stellung beider Stücke nicht nur eine umgekehrte, sondern beide sind auch noch durch eine längere in der Mitte liegende Ausführung von einander getrennt. Dazu kommt, dass die Anführung jener 5 bezw. 6 Historiker bei Africanus und in der Cohortatio in ganz verschiedenem Sinne geschieht. In der letzteren sollen sie das hohe Alter des Moses bezeugen, bei Ersterem werden sie angeführt für die Behauptung, dass es von Ogyges bis zur ersten Olympiade 1020 Jahre seien, wobei freilich der Gedanke nicht der sein kann, dass die genannten Historiker diese Zahl unmittelbar selbst, wohl aber

mehr oder weniger genaues Material zu ihrer Berechnung überliefern (vgl. Schürer a. a. O. S. 329 f. Anm. 1). Schon aus dieser Beobachtung ergiebt sich, dass Africanus nicht die Quelle der Cohortatio sein kann. Denn es ist nicht anzunehmen, dass der Verfasser der letzteren aus Zeugen für das Alter des Ogyges ohne Weiteres Zeugen für dasjenige des Moses gemacht haben sollte. Ebenso wenig ist aber das Umgekehrte wahrscheinlich. So bleibt nichts übrig als die Annahme einer gemeinsamen Quelle. Dafür sprechen denn auch noch weitere Gründe. Bei genauerem Zusehen zeigt sich nämlich (vgl. v. Gutschmid a. a. O. S. 706 f.), dass jene 5 bezw. 6 Historiker in ihrer Gesammtheit weder das, was die Cohortatio, noch das, was Africanus will, wirklich beweisen. Hellanikos, Philochoros, Castor, Thallos, die wohl von Ogyges und seinem hohen Alter redeten, aber lediglich nichts von Moses wissen konnten, passen zwar als Gewährsmänner für das, was Africanus, nicht aber für das, was die Cohortatio bezeugt haben möchte, während es sich gerade umgekehrt verhält mit Diodor und Alexander Polyhistor, die das hohe Alter des Moses anerkennen, nichts aber über Ogyges enthalten, was Africanus für seinen Zweck hätte verwerthen können. Daraus ist jedenfalls zu schliessen, dass weder in der Cohortatio, noch bei Africanus die Anführung jener 6 Zeugen ursprünglich ist. Es ergiebt sich daraus aber auch weiter, dass in der Quelle, aus welcher beide offenbar gemeinsam schöpfen, eben auch bloss die Namen jener 6 Historiker, so wie wir es bei Africanus finden, angeführt waren, ohne dass eine Stelle aus ihnen citirt worden wäre. Denn aus den Citaten hätte der Verfasser der Cohortatio sowohl als Africanus erkennen müssen, welche von den betreffenden Historikern sie für ihren Zweck verwerthen konnten, welche nicht. Wenn also die Cohortatio eine Stelle aus Diodor in extenso mittheilt, so geht das ganz auf die Rechnung ihres Verfassers, nicht aber auf die ihrer Quelle. Diess wird auch noch durch eine weitere Beobachtung wahrscheinlich gemacht. Wäre schon in der gemeinsamen Quelle, so wie es jetzt in der Cohortatio der Fall ist, am Schlusse der ganzen Ausführung

die Diodorstelle ausführlich mitgetheilt gewesen, so müsste man annehmen, dass beim Zusammenziehen Africanus den Diodor auch am Schlusse der aufgezählten Historiker und nicht schon vor Alexander Polyhistor genannt haben würde. Die Sache liegt vielmehr offenbar so. Diodor war in der gemeinsamen Quelle in derselben Reihenfolge genannt, wie wir es bei Africanus finden. Der Verfasser der Cohortatio aber, der den Diodor, wie die genauen Angaben in C. 9 und die Bemerkung in C. 14 beweisen, selbst kannte und hoch schätzte, griff ihn aus jener Reihe heraus, um aus ihm ein Stück mitzutheilen, das ihm interessant und für seinen Zweck von besonderer Wichtigkeit zu sein schien. Dabei erlaubte er sich freilich an die Stelle des ältesten ägyptischen Gesetzgebers *Μνεύης* den Namen des Moses zu setzen, eine Interpolation, die, wie v. Gutschmid bemerkt, des Josephus würdig wäre.

Wenn also schon in der Quelle der Cohortatio und des Africanus jene 6 Historiker zusammen aufgeführt waren, so wie wir es jetzt noch bei Africanus finden, so fragt sich, was sie in dieser Quelle ursprünglich haben beweisen sollen. Die Antwort darauf ist nicht schwer zu finden. Wenn die Cohortatio jene Historiker als Zeugen anführt für das hohe Alter des Moses, Africanus dagegen für das des Ogyges, so werden sie sich wohl durch ihre Quelle selbst zu einer solchen Verwerthung der genannten Zeugen berechtigt geglaubt haben. Hiernach muss man wohl die Absicht, welche die gemeinsame Quelle bei der Aufführung jener 6 Historiker hatte, dadurch feststellen können, dass man das, was die Cohortatio und das, was Africanus durch das Zeugniss derselben beweisen wollen, vereinigt. Eine Vereinigung der Gedanken beider liegt uns aber eben vor in dem Satze, der sich sowohl in der Cohortatio als bei Africanus in den unter Nr. I mitgetheilten Stücken findet, dass nämlich Moses und Ogyges gleichzeitig und zwar gleich alte Persönlichkeiten seien. Von diesem Satze war die gemeinsame Quelle ausgegangen. Den Beweis dafür führte sie durch die Citate aus Polemon und Apion und die Berufung auf Ptolemäus. Aber dieser Beweis sollte dadurch verstärkt werden, dass noch

weitere Gewährsmänner angeführt wurden, die das hohe Alter theils des Ogyges, theils des Moses bezeugten. Hieraus ergiebt sich, dass in Bezug auf die Reihenfolge und den Zusammenhang der Stücke I und II die Cohortatio wiederum ursprünglicher ist als Africanus.

Mit jenen 6 namentlich aufgeführten Historikern ist nun aber die Zeugenreihe weder in der Cohortatio noch bei Africanus geschlossen. Bei dem Letzteren sind denselben noch τινὲς τῶν καθ' ἡμᾶς unmittelbar zur Seite gestellt. Diese Worte finden sich nicht ebenso auch in der Cohortatio und es fragt sich daher, ob von diesen τινὲς auch schon in der gemeinsamen Quelle die Rede war, und wer darunter zu verstehen ist. Schürer vermuthet, es seien die alttestamentlichen Schriftsteller gemeint. Allein solche würden gewiss niemals einfach als τινὲς τῶν καθ' ἡμᾶς bezeichnet worden sein. Wir sind vielmehr der Ansicht, dass jüdische Historiker gemeint sind, und dass Africanus die τινὲς τῶν καθ' ἡμᾶς, ohne weiter nachzudenken, unverändert aus seiner Quelle, und zwar aus seiner jüdischen Quelle, herübergenommen hat. Dem vorausgehenden οἱ τὰς Ἀτθίδας, τὰ Σύρια, τὰ πάντων entsprechend dürfte nämlich statt τινὲς τῶν καθ' ἡμᾶς richtiger zu lesen sein τινὲς τὰ καθ' ἡμᾶς. Bei dieser Lesart kann es sich nur um die Geschichtsschreiber eines bestimmten Volkes handeln, die den Bearbeitern attischer, syrischer, universaler Geschichte an die Seite treten. Und zwar können es nur jüdische Historiker sein, für welche ja die Frage nach dem Alter des Moses, namentlich auch im Vergleich zu den ältesten Persönlichkeiten anderer Völker, speciell der Griechen, ohnediess am nächsten lag. Die Richtigkeit unserer Vermuthung wird sich aus einer Vergleichung des Textes bei Africanus mit dem der Cohortatio ergeben. Hier sind nämlich an der Stelle der τινὲς τῶν bezw. τὰ καθ' ἡμᾶς wirklich jüdische Historiker genannt. Das τινὲς ist erläutert durch Philon und Josephus und das τῶν bezw. τὰ καθ' ἡμᾶς durch τὰ κατὰ Ἰουδαίους ἱστορήσαντες. Daraus geht unzweideutig hervor, dass die Lesart τὰ καθ' ἡμᾶς die richtigere ist, ferner dass Africanus die τινὲς τὰ καθ' ἡμᾶς nicht

von sich aus zu den vorhergehenden Zeugen hinzugefügt, sondern mit diesen seiner Quelle entnommen hat, und endlich, dass diese Quelle eine jüdische ist.

Damit hat die Vermuthung v. Gutschmid's, dass die Quelle der Cohortatio bezw. des Julius Africanus die Chronik des jüdischen Geschichtsschreibers Justus von Tiberias sei, eine weitere Stütze erhalten. Jene Annahme v. Gutschmid's gründet sich auf eine bei Synkellos (S. 122, 2) aufbewahrte Stelle aus der Vorrede des Eusebius zu seinem Kanon: *Μωυσέα γένος Ἑβραῖον, προφητῶν ἁπάντων πρῶτον ἀμφὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, λέγω δὲ τοῦ Χριστοῦ, ἀμφί τε τῆς τῶν ἐθνῶν δι' αὐτοῦ θεογνωσίας χρησμοὺς καὶ λόγια θεῖα γραφῇ παραδεδωκότα, τοῖς χρόνοις ἀκμάσαι κατὰ Ἴναχον εἰρήκασιν ἄνδρες ἐν παιδεύσει γνώριμοι, Κλήμης, Ἀφρικανός, Τατιανὸς τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου, τῶν τε ἐκ περιτομῆς Ἰώσηππος καὶ Ἰοῦστος, ἰδίως ἕκαστος τὴν ἀπόδειξιν ἐκ παλαιᾶς ὑποσχὼν ἱστορίας.* Da Josephus in keinem Falle als die hier zu Grunde liegende Quelle der Cohortatio und des Africanus in Betracht kommen kann, so bleibt nur noch Justus übrig, der sich auch aus dem von ihm erhaltenen Fragment [1]) als Kenner der griechischen Literatur erweist. Ist nun aber wirklich Justus von Tiberias die gemeinsame Quelle der Cohortatio und des Africanus, so fragt es sich, ob die *τινὲς τὰ καθ' ἡμᾶς* von Seiten des Verfassers der Cohortatio durch die Namen des Philo und des Josephus richtig erläutert sind. Diese Frage wird wohl verneint werden müssen. Philo hat keine genaueren chronologischen Angaben über das Alter des Moses überliefert und auf Josephus dürfte sich Justus hier schon wegen der Feindschaft, die zwischen beiden bestand, nicht bezogen haben. Dagegen sind es wohl Männer [2]) wie Demetrios, Artabanos, Eupolemos, Aristeas, welche Justus bei jenen *τινὲς τὰ καθ' ἡμᾶς* im Sinne hat.

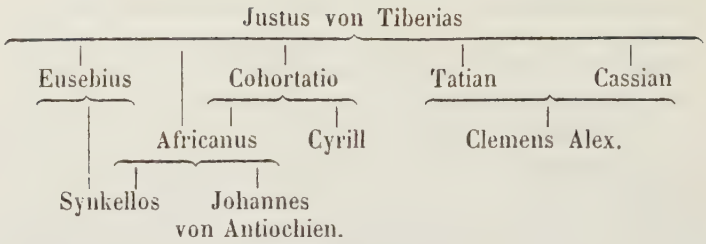
[1]) Diogenes Laertius II, 5. 20, S. 43. ed. Cobet.

[2]) Vgl. Siegfried, Der jüdische Hellenismus, in der Zeitschr. f. wiss. Theol. XVIII, 1875, S. 465 ff.

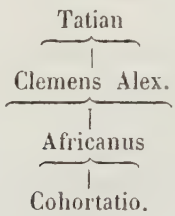
Die im Vorstehenden gewonnenen Resultate vermag auch eine Betrachtung der unter Nr. III zusammengestellten Stücke nicht zu erschüttern. Schürer (a. a. O. S. 327 f.) glaubt zwar, dass gerade an ihnen die Priorität des Africanus und die Abhängigkeit der Cohortatio von ihm sich beweisen lasse. Das ist allerdings richtig, dass, während jene Worte in der Cohortatio mehr nur als beiläufige Bemerkung auftreten, sie bei Africanus den Ausgangspunkt bilden für seinen ganzen Synchronismus. Aber damit ist eben jene Annahme noch nicht bewiesen, sondern es lässt sich dabei ebenso gut annehmen, dass Africanus seinen Synchronismus für die hebräische und jüdische Geschichte in den Grundzügen wenigstens aus einer anderen Quelle geschöpft hat. Als diese Quelle bot sich aber eben Justus von Tiberias dar, welcher in seiner jüdischen Königschronik, wie aus der oben mitgetheilten, von Synkellos überlieferten Stelle des Eusebius sich ersehen lässt, die jüdische Geschichte mit der griechischen in chronologisch vergleichende Beziehung gebracht hat. Der Gedanke übrigens, den jene unter Nr. III zusammengestellten Sätze ausdrücken, kehrt auch bei Tatian (C. 39) in allgemeinerer Form wieder: *καὶ χρὴ τὸν νουνεχῆ συνεῖναι μετὰ πάσης ἀκριβείας ὅτι κατὰ τὴν Ἑλλήνων παράδοσιν οὐδ ἱστορίας τις ἦν παρ' αὐτοῖς ἀναγραφή.* Diesen Gedanken hat wohl Tatian wie die ganze vorhergehende Ausführung in C. 38 aus Apion. Justus von Tiberias, der ja, wie wir zeigten, auch sonst aus Apion schöpft, hat ihn vermuthlich ebendaher und ihm nur die speciellere Form gegeben, die nunmehr in der Cohortatio und in Africanus vorliegt.

Zum Schlusse können wir noch das Ergebniss unserer Untersuchung (III) gegenüber demjenigen v. Gutschmid's (I) und Schürer's (II) in folgenden Stammbäumen zur Anschauung bringen:

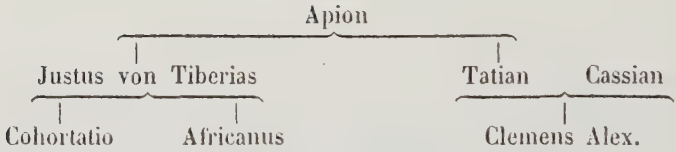
I.



II.



III.



2. Die inneren Indicien für den Ursprung der Cohortatio.

Die vorstehende Untersuchung hat in Betreff des Alters unserer Schrift nur ein negatives Resultat ergeben. Der Grund, wegen dessen man dieselbe in's dritte Jahrhundert glaubte verlegen zu müssen, ist in Wegfall gekommen. Dagegen haben wir noch keinerlei Anhaltspunkte gefunden, welche sich für eine nähere Datirung der Cohortatio verwerthen liessen. Wenn wir nach solchen uns umsehen, so liegt in erster Linie die Frage nahe, ob nicht die Ueberlieferung Recht hat, wenn sie

die Schrift dem Justinus Martyr zuschreibt. Schon im 6. und 7. Jahrhundert ist die Cohortatio unter Justin's Namen im Umlauf gewesen, sofern sowohl von Stephanus Gobarus bei Photius (Bibl. ed. Bekker cod. 232, p. 290), als vom Codex Rupefucaldinus der SS. Parall. des Johannes Damascenus (Opp. ed. Lequien II, p. 781) Stellen aus der Cohortatio (c. 5 u. 23) als justinisch citirt werden [1]). Es liesse sich daher annehmen, dass die Cohortatio identisch sei mit einer der beiden von Eusebius (hist. eccl. IV, 18, 3 u. 4) dem Justin beigelegten Schriften, entweder dem *λόγος πρὸς Ἕλληνας, ἐν ᾧ μακρὸν περὶ πλείστων παρ' ἡμῖν τε καὶ τοῖς Ἑλλήνων φιλοσόφοις ζητουμένων κατατείνας λόγον περὶ τῆς τῶν δαιμόνων διαλαμβάνει φύσεως*, oder dem andern *σύγγραμμα πρὸς Ἕλληνας, ὃ καὶ ἐπέγραψεν ἔλεγχον*. Allein der justinische Ursprung der Cohortatio ist aus inneren Gründen mit Recht bestritten worden. Zuerst ist diess geschehen von Hülsemann, dann von Oudini, Ziegler, Herbig, Arendt, Möhler, denen gegenüber Prudentius Maranus und Semisch [2]) die Echtheit der Schrift vertheidigt haben. Letzterem ist es auch wirklich gelungen, mehrere Beweisgründe der Gegner entweder zurückzuweisen oder erheblich abzuschwächen. Aber trotzdem lässt sich immer noch soviel Stichhaltiges einwenden, dass der pseudojustinische Charakter der Schrift sich mit Sicherheit wird behaupten lassen. In erster Linie ist die Differenz des Stils zwischen der Cohortatio und den echten Schriften Justin's, wie namentlich Herbig nachgewiesen hat, eine so hervorragende, nicht bloss was die grössere Durchsichtigkeit und Glätte der Darstellung in der Cohortatio, sondern auch was den Wortvorrath und die Anwendung einzelner Redeformen betrifft, dass dagegen die von Semisch geltend ge-

[1]) Vgl. Harnack a. a. O. S. 157. Gegen Harnack's Auffassung der Ueberlieferung der justinischen Schriften vergleiche Hilgenfeld, „Die Ueberlieferung über die griech. Apologeten des Christenthums im zweiten Jahrhundert und ihr neuester Censor", in dieser Zeitschrift 1882, I, S. 131.

[2]) Justin der Märtyrer, I, S. 105 ff.

machten Berührungspunkte völlig zurücktreten und schon diess allein hinreicht, um die Unmöglichkeit darzuthun, diese Schriften gleichmässig auf einen und denselben Verfasser zurückzuführen (Semisch, a. a. O. S. 114—119). Was ferner den Inhalt der Schrift und zwar sowohl das apologetische Verfahren überhaupt als den Lehrgehalt im Einzelnen betrifft, so ist allerdings hier die Uebereinstimmung eine mannichfache. Aber auch in dieser Beziehung treten doch wieder charakteristische Verschiedenheiten zwischen der Cohortatio einerseits und den Apologien und dem Dialog andererseits zu Tage. Gedanken, welche hier sich finden, fehlen dort; andere, welche auf beiden Seiten vorkommen, sind doch mit wesentlich verschiedener Betonung oder in abweichender Fassung vorgetragen. Um die Annahme, dass die Cohortatio den Justin nicht zum Verfasser haben kann, zweifellos zu machen, dürfte es genügen, auf folgende Punkte hinzuweisen. Die Logoslehre tritt in der Cohortatio nicht bloss der Apologie, sondern auch dem Dialog gegenüber in ganz auffallender Weise in den Hintergrund. An zwei Stellen (c. 15. 16 C. und c. 38. 36 C.) spielt sie herein und zwar ohne dass man dabei gerade an Justin erinnert würde. Aber wenn man auch die untergeordnete Rolle, welche der Logoslehre in der Cohortatio zukommt, schliesslich damit als erklärt ansehen wollte, dass man sagt, in der Cohortatio, wo es sich nicht um Entwickelung der eigenen Anschauung, sondern um Bestreitung des Heidenthums und hier wiederum wesentlich darum handle, dem Heidenthume so wenig als möglich Zugeständnisse zu machen, habe die Logoslehre überhaupt und speciell die Lehre vom λόγος σπερματικὸς unmöglich zur Geltung gebracht werden können, so stossen wir doch innerhalb dieses Lehrgebiets auf einen Punkt, an welchem die Differenz zwischen der Cohortatio und dem echten Justin in unzweideutiger Weise zum Ausdruck kommt. Wir meinen die verschiedene Auffassung der alttestamentlichen Theophanien. Als Subject derselben wird in der Apologie (1, 62) und im Dialog (c. 56. 58. 60. 113) stets ausdrücklich der Logos bezeichnet, während nach der Cohortatio (c. 20 Schluss und c. 21)

Gott selbst es ist, der dem Moses erscheint und ihm sich als den Seienden offenbart. Zur Beseitigung dieser Differenz reicht es nicht aus, mit Semisch (a. a. O. S. 138) darauf hinzuweisen, dass bei Irenäus und Tertullian beide Auffassungen neben einander vorkommen. Denn einmal finden wir in der Apologie und im Dialog nur die eine und in der Cohortatio nur die andere Darstellung der Sache, und dann weist Justin so nachdrücklich als nur möglich die Ansicht als eine falsche und unmögliche ab, dass Gott jemand anreden, oder jemand erscheinen, oder von jemand gesehen werden könne.

Wie sich diese Differenz nur unter der Annahme erklären lässt, dass die Cohortatio einen andern Verfasser hat als die Apologie und der Dialog, so kommen wir zu demselben Resultate, wenn wir die Stellung in's Auge fassen, welche die Cohortatio in Bezug auf die Dämonenlehre dem Justin gegenüber einnimmt. Bei Justin spielt die letztere eine ausserordentlich wichtige Rolle; in der Cohortatio dagegen findet sich keine Spur davon [1]). Und zwar bleibt hier nicht die Entschuldigung übrig, dass der Verfasser derselben keine Veranlassung gehabt hätte, von den Dämonen zu reden. Im Gegentheil war hier durch den Gegenstand selbst die unmittelbarste Aufforderung dazu gegeben. Der Verfasser der Cohortatio schweigt aber nicht nur überhaupt von den Dämonen, sondern an Punkten, wo Justin in seinen echten Schriften dieselben zur Erklärung heranzieht, weiss er eine ganz andere Erklärung zu geben. Nach Justin sind die Götter im Grunde nichts Anderes als die bösen Dämonen, nach der Cohortatio dagegen sind sie nicht bloss nichtig, sondern überhaupt nicht, ohne Existenz und Realität [2]). Und damit hängt eine weitere Differenz unmittelbar zusammen. Während sich nach Justin der Polytheismus aus dem Dasein der Dämonen erklärt und die Idololatrie gleichfalls

[1]) Es ist nur c. 38. 36 C. von Einem *βάσκανος δαίμων* die Rede, nämlich vom Teufel, vgl. c. 21.

[2]) Vgl. c. 21 und 38. In c. 20 und 22, wo den Göttern nur die Göttlichkeit, nicht die Realität an und für sich abgesprochen zu werden scheint, handelt es sich bloss um die Meinung des Plato.

auf ihre Einwirkung zurückzuführen ist, lässt die Cohortatio das erste Menschenpaar im Paradiese durch den Satan zum Polytheismus verführt werden (c. 21) und die Idololatrie aus einem Missverständnisse von 1 Mos. 1, 26 entspringen (c. 34).

An diesen Punkten tritt der verschiedene Ursprung von Apologie und Dialog einerseits und Cohortatio andererseits zweifellos zu Tage. Wir können uns daher enthalten, auf weitere untergeordnete Differenzen einzugehen und haben nur noch ein Argument zu entkräften, in welchem Semisch einen positiven Beweis für die justinische Abfassung der Cohortatio erblickt, das aber bei genauerem Zusehen in einen Beweis des Gegentheiles sich verwandelt. Semisch (a. a. O. S. 144 ff.) glaubt dieses Argument zu gewinnen, indem er eine Stelle aus der Cohortatio und eine aus der sogenannten zweiten Apologie zu einander in's Verhältniss setzt. Die letztere bringt C. 10 folgendes Citat aus Timäus: *τὸν πατέρα καὶ δημιουργὸν πάντων οὔθ' εὑρεῖν ῥᾴδιον οὔθ' εὑρόντα εἰς πάντας εἰπεῖν ἀσφαλές.* Bei keinem einzigen von allen Kirchenvätern, welche diese platonische Stelle citiren, macht Semisch geltend, sei statt des ursprünglichen *ἀδύνατον* — *ἀσφαλές* zu lesen. Nur in der Cohortatio, welche den Ausspruch Plato's selbst nicht besonders anführe, kehre das *ἀσφαλές* wieder in der Erzählung über das Verhalten des Plato nach dem Processe des Socrates, bei welcher der Verfasser offenbar jene platonische Stelle im Auge habe. Semisch citirt zu diesem Behufe den Anfang von Cohortatio c. 22: *ταῦτα ἐν Αἰγύπτῳ μαθὼν ὁ Πλάτων καὶ σφόδρα ἀρεσθεὶς τοῖς περὶ ἑνὸς θεοῦ εἰρημένοις, τοῦ μὲν ὀνόματος Μωσέως, διὰ τὸ ἕνα καὶ μόνον διδάσκειν θεόν, μνημονεῦσαι παρ' Ἀθηναίοις οὐκ ἀσφαλὲς ἡγεῖτο, δεδιὼς τὸν Ἄρειον πάγον· τὸ δὲ καλῶς εἰρημένον ὑπ' αὐτοῦ κτλ.* und schliesst nun, dass dieses Zusammentreffen der Cohortatio und Apologie in dem Ausdrucke *ἀσφαλές* weder zufällig noch Folge bewusster Nachahmung sein, sondern nur dann verstanden werden könne, wenn beide Schriften eine und dieselbe Person, nämlich Justin zum Verfasser haben.

Dieser Schluss ist darum irrig, weil sich zeigen lässt, dass in der angeführten Stelle der Cohortatio auf jenen Satz aus Timäus auch nicht entfernt Rücksicht genommen ist. Denn es ist darin gar nicht gesagt, Plato habe es nicht für sicher gehalten, die Lehre von dem Einen Gott vorzutragen, sondern er habe nicht gewagt, den Moses zu nennen als denjenigen, von dem er diese von ihm selbst wirklich vorgetragene Lehre entlehnt habe. Wäre in der Cohortatio übrigens auf die Timäusstelle Rücksicht genommen, so wäre der Unterschied gegenüber der Apologie immer noch der, dass hier jener Ausspruch dem Socrates in den Mund gelegt wird, während es sich in der Cohortatio wie im ursprünglichen Texte um einen Ausspruch bezw. ein Verhalten des Plato handelt.

Dazu kommt aber noch etwas Weiteres. Die Cohortatio (c. 38 Schluss) führt wirklich einen mit jener von Justin citirten Timäusstelle im Wesentlichen correspondirenden Ausspruch an, aber eben dabei tritt wiederum deutlich die Verschiedenheit ihres Verfassers von Justin zu Tage, sofern sie diese Stelle nicht als platonische, sondern als aus Hermes stammend citirt und sofern in derselben nicht das justinische ἀσφαλές, sondern das ursprüngliche ἀδύνατον sich findet.

Gehört die Schrift nun auch nicht dem Justin selber an, so ist sie doch jedenfalls dem Zeitalter Justin's und der nächsten grossen Apologeten des 2. Jahrhunderts zuzuweisen. Wie jenes erste, so wird sich auch dieses zweite Ergebniss dem Selbstzeugniss des Buches entnehmen lassen. Zum Beweise dessen ist zunächst das Allerallgemeinste anzuführen, dass der Verfasser Logoslehrer ist wie Justin und seine apologetischen Nachfolger, und dass die Argumente, mit denen er die Bestreitung des Heidenthums unternimmt, durchaus solche sind, die ähnlich auch bei jenen wiederkehren. Es sind aber insbesondere Gründe specieller Art, welche für unsere Datirung der Cohortatio sprechen. Der eine liegt in der Stellung ihres Verfassers zum Kanon, der andere in seiner Lehre von der Inspiration. Schriften von kanonischer Auctorität sind dem Verfasser der Cohortatio einzig und allein Moses und die

Propheten, d. h. überhaupt das Alte Testament, von dem er selbstverständlich weiss, dass es ursprünglich hebräisch geschrieben ist und jetzt noch von den Juden in ihren Synagogen aufbewahrt wird, das er aber doch nur in der Uebersetzung der LXX kennt, in der er ein durch göttliche Kraft vollendetes Werk erblickt (c. 12 und 13). Das Alte Testament ist ihm die heilige Schrift, aus welcher die Christen ihre Religionslehre entnehmen [1]). Dass der Verfasser der Cohortatio auch Schriften gekannt habe, die jetzt zum neutestamentlichen Kanon gehören, soll damit nicht in Abrede gestellt werden. Aber wenn der Verfasser der Cohortatio nirgends auch nur eine entfernte Andeutung davon macht, so kann diess nicht damit entschuldigt werden, dass es ihm zum Zwecke seiner Beweisführung darum zu thun sein musste, nur alte Schriften in's Feld zu führen, sondern der Grund dafür, dass er sich einzig und allein auf das Alte Testament und daneben noch auf die Sibylle, auf Ammon und Hermes beruft, kann nur darin bestehen, dass von ihm die neutestamentlichen Schriften zwar vor der übrigen christlichen Literatur besonders geschätzt sein mochten, dass sie ihm aber noch nicht als inspirirte Bücher von heiligem, normativem Charakter galten und dadurch den alttestamentlichen ebenbürtig an die Seite traten. Wir finden eine ähnliche Stellung zum Kanon bei Justin, Tatian, Athenagoras, aber damit ist auch die Zeitgrenze abwärts erreicht, denn wenn der Letztgenannte schon an eine Kanonisirung neutestamentlicher Schriften streift, so ist bei Theophilus von Antiochien die völlige Gleichstellung prophetischer und apostolischer Schriften ausgesprochen.

Zu demselben Resultate in Betreff der Abfassungszeit der Cohortatio führt uns eine Prüfung der darin enthaltenen Inspirationslehre. Auf göttlicher Eingebung beruht, was Moses und die Propheten verkündigt haben. Die Aufgabe der Letzteren dabei bestand nur darin, dass sie reinen Sinnes der Wirkung des h. Geistes sich hingaben, damit das vom Himmel

[1]) Vgl. besonders c. 35 Anfang, ebenso c. 28 Schluss.

kommende göttliche Plektron selbst der gerechten Männer, wie einer Cither oder Leyer sich bedienend, uns die Kenntniss des Göttlichen und Himmlischen offenbare. Daher kommt es auch, dass die Propheten zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten doch übereinstimmend wie mit Einem Munde und Einer Zunge über alle zum Heile nothwendigen Dinge uns belehrt haben (c. 8, vgl. auch c. 32). Die Alleinwirksamkeit des Geistes und die vollständige menschliche Passivität ist hier klar und deutlich ausgesprochen. Der Geist ist es unmittelbar selbst, der aus dem Propheten redet, so dass dessen subjectives Geistesleben als cessirend, sein Zustand als ein ekstatischer angesehen werden muss. Dass diess wirklich die Meinung des Verfassers der Cohortatio ist, zeigen seine Aeusserungen über die Sibylle (c. 37, vgl. auch c. 38), der er eine von derjenigen der Propheten nicht specifisch verschiedene Gottesbegeisterung zuschreibt. Und zwar giebt er hier ausdrücklich als ein die Sibylle von den Dichtern (nicht von den Propheten) unterscheidendes Merkmal an, dass sie mit aufgehobenem natürlichem Bewusstsein ihre Prophezeiungen vollziehe, und nachdem der Moment der Begeisterung vorüber, keine Erinnerung an das Gesagte mehr besitze. Wir haben hier also denselben ekstatischen Inspirationsbegriff, den wir fast mit den gleichen Worten von Montanus bei Epiphanius (haer. 48, § 4) ausgesprochen finden: *ἰδοὺ, ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον· ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ. ἰδοὺ, κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίας ἀνθρώποις.* Diese Auffassung der Inspiration wird zwar noch von Athenagoras (supplic. c. 7 und 9) vertreten, aber sie wird auch dem Montanismus gegenüber frühzeitig bekämpft, soviel wir wissen, zuerst von Miltiades, der nach Versicherung des Anonymus bei Eusebius (hist. eccl. 5, 17) eine eigene Schrift schrieb: *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.* In der Kirche ist darum auch dieser Inspirationsbegriff von da an in Abgang gekommen, und wenn auch noch ferner, wie z. B. von Hippolyt (De Christo et Antichristo, c. 2) und Clemens von Alexandrien (Cohort. ad gent. c. 1) das Bild

vom ὄργανον und πλῆκτρον angewendet wird, so ist doch die Meinung, die sich damit verbindet, eine wesentlich modificirte. Die Propheten werden dabei in bewusster Activität gedacht. Diess geht bei Hippolyt schon daraus hervor, dass die Propheten den Logos als Plektron immer in sich haben, noch mehr aber daraus, dass es eines Ueberzeugtwerdens der Propheten bedarf, ehe sie die ihnen zu Theil gewordene Offenbarung aussprechen. Ganz unzweideutig ist diess vollends bei Clemens, der die Menschen überhaupt als die Instrumente bezeichnet, auf denen der Logos spiele.

Dagegen ist nun freilich der ekstatische Inspirationsbegriff im montanistischen Lager auch fortan festgehalten worden, wie diess insbesondere aus Tertullian (adv. Marc. IV, 22) ersichtlich wird. Aber es spricht doch Alles dagegen, den Verfasser der Cohortatio auf diese Seite zu stellen. Er ist offenbar nicht der Meinung, dass seine Gegenwart im h. Geist noch eine Quelle fortdauernder göttlicher Offenbarung besitze, sondern er sieht, wie an mehreren Stellen zu Tage tritt, im prophetischen Geiste lediglich eine Gabe der Vergangenheit (c. 10. 32. 35). Diese Argumente dürften zur Genüge beweisen, dass die Cohortatio dem Zeitalter Justin's angehört oder nahe an dasselbe heranreicht, dass sie jedenfalls nicht später als etwa 180 p. Chr. geschrieben ist.

Es ist nun, nachdem die Abfassungszeit der Cohortatio genauer bestimmt ist, die Frage, ob nicht auch der Verfasser selbst ausfindig zu machen sei. Die Lectüre der Schrift muss sofort den Eindruck erwecken, dass wir es mit einem hochgebildeten kirchlichen Schriftsteller zu thun haben, der an den apologetischen Bestrebungen seiner Zeit einen hervorragenden Antheil genommen hat. Dieser Eindruck wird bestätigt durch die Thatsache, dass die Schrift jedenfalls schon im 6. Jahrhundert für justinisch angesehen, dass sie von Cyrill von Alexandrien ganz bedeutend ausgeschrieben worden ist, dass sie überhaupt bis zum heutigen Tage sich erhalten hat. Es darf daher von vornherein als wahrscheinlich angenommen werden, dass der Verfasser der Cohortatio keine völlig dunkle, sondern

eine auch sonst kirchengeschichtlich bekannte Persönlichkeit ist. Wenn wir uns desshalb unter den alten Apologeten umsehen, so können jedenfalls so wenig als Justin die übrigen, von denen noch eine Schrift auf uns gekommen ist, bei der Verfasserschaft der Cohortatio in Betracht kommen, was ein Blick in die Schriften des Tatian, des Athenagoras und Theophilus sofort ergeben wird. Es bleiben noch Apolinarius von Hierapolis, Melito und Miltiades als bekannte Apologeten. Aber auch die beiden Letztgenannten kommen sofort in Wegfall: Melito schon darum, weil mit seiner Anschauung von der Allwirksamkeit des Logos im Alten Bunde die Auffassung der Cohortatio von den Theophanien in deutlichem Widerspruche steht[1]), Miltiades wegen seiner abweichenden Inspirationslehre (s. oben). So käme also noch Apolinarius als möglicher Verfasser in Frage. Freilich scheint auch diese Möglichkeit in Nichts zu zerrinnen, wenn man auf die Schriften sieht, die von Apolinarius überliefert werden. Euseb. (hist. eccl. IV, 27) spricht von vielen Schriften desselben, erwähnt aber als ihm bekannt nur eine Apologie an Marc Aurel, 5 Bücher an die Griechen, 2 Bücher von der Wahrheit, und eine Schrift gegen die Montanisten. Der Verfasser des Chron. pasch. (Praefat. p. 13 et 14 ed. Dindorf.) fügt dazu noch ein Buch über das Passa, und Photius (cod. 14) ein Werk *περὶ εὐσεβείας*. Es sind also 6 Schriften, worunter die drei zuerst genannten und die letzte apologetischen Charakters sind. Von diesen kann die Apologie nicht mit der Cohortatio identisch sein, weil die letztere nicht an den Kaiser gerichtet ist, die Schrift *πρὸς Ἕλληνας* nicht, weil sie, von der Buchzahl abgesehen, nach des Nicephorus (X, 14) Angabe in dialogischer Form gehalten gewesen sein soll, endlich auch nicht das Buch *περὶ εὐσεβείας*, weil dasselbe nach der Aufschrift einen ganz anderen Inhalt erwarten lässt, als die Cohortatio ihn bietet. So bliebe also nur die Schrift *περὶ ἀληθείας*, bei deren Identificirung mit der Cohortatio freilich der abweichende Titel sowie die Buchzahl

[1]) Spicil. Solesm. T. II, p. LIX.

im Wege zu stehen scheint. Allein diese Hindernisse dürften sich beseitigen lassen. Die Cohortatio ist allerdings, so wie wir sie heute besitzen, keine mehrfach getheilte, sondern einheitliche Schrift; allein es wird sich nachweisen lassen, dass wir sie eben nicht mehr vollständig besitzen. Am Schlusse des ersten Capitels der Cohortatio findet sich die Erklärung: *ἐπεὶ τοίνυν ἡμῖν ὁ περὶ τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας πρόκειται λόγος . . . . . ἔδοξέ μοι καλῶς ἔχειν, πρῶτον μὲν τοὺς τῆς θεοσεβείας ἡμῶν τε καὶ ὑμῶν ἐξετάσαι διδασκάλους, οἵτινες καὶ ὅσοι καὶ καθ' οὓς γεγόνασι χρόνους, ἵν' οἱ μὲν πρότερον τὴν ψευδώνυμον θεοσέβειαν παρὰ τῶν προγόνων παρειληφότες, νῦν γοῦν αἰσθόμενοι, τῆς παλαιᾶς ἐκείνης ἀπαλλαγῶσι πλάνης, ἡμεῖς δὲ σαφῶς καὶ φανερῶς ἡμᾶς αὐτοὺς ἀποδείξωμεν τῇ τῶν κατὰ θεὸν προγόνων ἑπομένους θεοσεβείᾳ.* Was hier unter jenem *πρῶτον* zusammengefasst wird, ist genau das, was die Cohortatio in der uns vorliegenden Form ausgeführt enthält, ein *δεύτερον* findet sich in derselben nicht, aber da auf jenes *πρῶτον* nothwendig ein solches folgen musste, so ist anzunehmen, dass die Cohortatio eine Fortsetzung hatte, die wir nicht mehr besitzen. Diese Annahme muss sich aber auch aufdrängen, wenn wir erwägen, dass der Verfasser der Cohortatio, wie er im Eingange jener Stelle versichert, *περὶ τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας* handeln will. Die wahre Religion ist ihm die christliche, aber gerade das specifisch Christliche kommt in der Cohortatio noch gar nicht zur Geltung. Es musste also ursprünglich wohl ein weiterer Theil folgen, in welchem davon gehandelt wurde.

Was ferner die verschiedenartigen Titel *περὶ ἀληθείας* und *λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* betrifft, so wird sich wahrscheinlich machen lassen, dass nicht der letztere, sondern der erstere der ursprüngliche Titel der Cohortatio gewesen ist. Um die Wahrheit (*τἀληθές*, c. 1. 1 B Schluss) ist's dem Verfasser zu thun, genauer um die wahre Religion (*ἐπεὶ τοίνυν ἡμῖν ὁ περὶ τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας πρόκειται λόγος*, c. 1. 1 C). In dem uns vorliegenden Theile der Schrift, d. h. in der Cohortatio, die ja nach unserer Ansicht nicht vollständig

ist, will er zeigen, dass die Griechen von den Dichtern und Philosophen, welche sich die wahre und göttliche Erkenntniss (*τὴν ἀληθῆ καὶ θείαν γνῶσιν*, c. 1. 2 C) zuschreiben oder die Auffindung der Wahrheit sich zum Ziele setzen (*ἡ τἀληθοῦς εὕρεσις ὅρος τις λέγεται παρ' αὐτοῖς φιλοσοφίας*, c. 36. 33 C), keine Wahrheit in Betreff der Religion erwarten dürfen (*οὐδὲν ἀληθὲς περὶ θεοσεβείας*, c. 8. 8 E, cf. c. 14. 15 E und c. 36. 33 C), ebenso, dass sie sich täuschen, wenn sie von den Orakeln glauben die Wahrheit lernen zu können (c. 11. 12 B: *οἴεσθε παρὰ τῶν χρηστηρίων ὑμῶν δύνασθαι τἀληθῆ μανθάνειν*). Das wenige Wahre, was sich bei Dichtern und Philosophen finde, sei von den Propheten, insbesondere von dem viel älteren Moses entlehnt (c. 14 und 34 Schluss). Es sei darum klar, dass die wahre Gotteserkenntniss (*ἀληθὴς* oder *ὀρθὴ θεοσέβεια* c. 35. 32 D. E; c. 36. 34 C. D; c. 37. 34 E; c. 38. 36 B, wofür auch einfach *ἀλήθεια* als paralleler Ausdruck c. 38. 36 D) einzig und allein von den Propheten, zu denen als Vorstufe auch die Sibylle, Ammon und Hermes zu zählen seien, geschöpft werden könne (cf. besonders Schluss: *πανταχόθεν τοίνυν εἰδέναι προσήκει, ὅτι οὐδαμῶς ἑτέρως περὶ θεοῦ ἢ τῆς ὀρθῆς θεοσεβείας μανθάνειν οἷόν τε, ἢ παρὰ τῶν προφητῶν μόνον τῶν διὰ τῆς θείας ἐπιπνοίας διδασκόντων ὑμᾶς*). Für eine Schrift nun, in der wie in der Cohortatio so genau ein bestimmt formulirtes Thema als leitender Gedanke festgehalten wird, scheint mir der Titel *λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* viel zu blass und zu allgemein und darum nicht ursprünglich zu sein, wogegen der Titel *περὶ ἀληθείας* dem aufgestellten Thema unmittelbar entsprechen würde.

Wir vermuthen daher, dass wenn auch da oder dort die Schrift des Apolinarius *περὶ ἀληθείας* sich unter seinem Namen und mit dem rechten Titel und wohl auch in ihrem ganzen Bestande forterhalten hat, so dass z. B. Photius sie noch kannte, doch an anderen Orten schon frühe weder der Autor, noch der Titel, noch auch der volle Umfang der Schrift mehr bekannt war, so dass man sie schon im 6. und 7. Jahr-

hundert dem Justin zuschreiben und ihr die allgemeine, an den Eingang angelehnte Aufschrift geben konnte: *λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας*. Aus dem Umstande, dass Stephanus Gobarus bei Photius die Schrift, die er für justinisch hält, nur nach einer allgemeinen Inhaltsangabe und nicht nach einem bestimmten Titel bezeichnet, darf wohl geschlossen werden, dass er einen solchen nicht gekannt hat, weder den alten, noch den neuen, den zuerst der Codex Rupefucaldinus der SS. Parall. des Joh. Dam. erwähnt. Photius, der von Stephanus Gobarus sowohl das von diesem mitgetheilte Citat aus der Cohortatio, als die Charakteristik derselben abschreibt, weiss auch nicht, was für eine justinische Schrift es ist, welche Stephanus Gobarus vor sich gehabt hat. Unter den von ihm selbst eingesehenen Schriften Justin's führt Photius die Cohortatio nicht besonders auf und doch konnte er sie auch nicht für identisch mit einer von denselben, etwa mit dem ersten Theile der *ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν καὶ κατὰ Ἑλλήνων καὶ κατὰ Ἰουδαίων*, erachten. Sonst hätte er diess wohl angegeben. Er mochte vielmehr aus jener Charakteristik geschlossen haben, dass es irgend eine von denjenigen apologetischen Schriften Justin's sei, die ihm selbst nur noch dem Namen nach bekannt waren. Thatsächlich hat nun aber freilich Photius die Schrift gekannt, nämlich als ein Werk des Apolinarius *περὶ ἀληθείας*. Aber dass er auf Grund jenes kurzen Citates die Identität der von Stephanus dem Justin beigelegten Schrift mit der des Apolinarius nicht erkannte, wird wohl jedermann begreiflich finden. So stehen uns also keine äusseren Hindernisse mehr im Wege, um in der Cohortatio einen Theil der genannten Schrift des Apolinarius zu erblicken, und es fragt sich jetzt nur noch, was für unterstützende Momente sich für diese Annahme weiterhin noch geltend machen lassen. Positive Berührungspunkte lassen sich in der That mehrere anführen. Was wir nämlich durch die alte Ueberlieferung über Apolinarius wissen, das scheint genau auf den Verfasser der Cohortatio zu passen. Die hervorstechendsten Eigenschaften des Letzteren als Schriftstellers, der fliessende blühende Stil, sowie die umfassende

Beherrschung auch der heidnischen Bildung finden wir gerade auch von Apolinarius und seinen Schriften bezeugt, jenes, wenn Photius (Cod. 14) über ihn schreibt: *ἀξιόλογος δὲ ὁ ἀνὴρ καὶ φράσει ἀξιολόγῳ κεχρημένος*, dieses, wenn Theodoret (Haer. fab. III, 2) über ihn urtheilt: *ἀνὴρ ἀξιέπαινος καὶ πρὸς τῇ γνώσει τῶν θείων καὶ τὴν ἔξωθεν παιδείαν προσειληφώς*. Aber auch das, was wir über den theologischen Standpunkt des Apolinarius erfahren, stimmt zu dem, was aus der Cohortatio in gleicher Beziehung über ihren Verfasser zu entnehmen ist. Beide sind Logoslehrer, was sich in Betreff des Apolinarius aus dem einen der beiden uns überlieferten Fragmente ergiebt [1]), und wenn Socrates (III, 8) in seiner Kirchengeschichte den Apolinarius zu denjenigen Kirchenlehrern rechnet, welche den Menschgewordenen als *ἔμψυχος* bezeichnen, so zeigen in der Cohortatio (c. 38. 36 C) die Worte: *ὃς τοῦ θεοῦ ὑπάρχων λόγος ἀχώριτος δυνάμει τὸν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ πλασθέντα ἀναλαβὼν ἄνθρωπον*, dass ihr Verfasser gleichfalls der Ansicht ist, dass der Logos einen vollen Menschen an sich genommen habe. Auch das, was aus dem anderen noch erhaltenen Fragmente [2]) des Apolinarius über seine Stellung zum Kanon zu schliessen ist, steht nicht im Widerspruche zu dem, was wir über den Verfasser der Cohortatio in dieser Richtung bemerkt haben. Man glaubt in jenem Fragmente eine kanonische Werthschätzung der Evangelien vertreten zu finden, sofern darin die Unmöglichkeit eines Widerspruchs zwischen denselben vorausgesetzt sei. Allein, angenommen, es sei diess wirklich die Meinung des Apolinarius, so fragt sich immer noch, worauf sich dieselbe gründet, ob darauf, dass er die Evangelien für inspirirt hält, oder auf den Glauben, dass die Evangelien von apostolischen Männern verfasst sind, die über die Hauptdaten aus dem Leben Jesu darum gleicher Ansicht sein müssen, weil sie selbst Zeugen desselben waren oder demselben unmittelbar nahe standen. Was jenes Fragment in

[1]) Harnack, a. a. O. S. 238, Anm. 319.
[2]) Harnack, a. a. O. S. 238, Anm. 318.

Betreff der Stellung des Apolinarius gegenüber den Evangelien mit Sicherheit ergiebt, das ist nur eine besondere Werthschätzung derselben, aber nicht ihre Geltung als heiliger inspirirter Bücher gleich den Schriften des Alten Testaments. Apolinarius citirt denn auch nicht *τὸ εὐαγγέλιον*, sondern *τὰ εὐαγγέλια*. Ferner dürfte auch die Beobachtung A. Harnack's (a. a. O. S. 233), dass Eusebius zwar den Apolinarius als starkes und unbesiegliches Rüstzeug gegen den Montanismus rühme, aber doch niemals etwas aus seinen antimontanistischen Schriften citire, weil er ihm wahrscheinlich noch zu wenig entschieden gewesen sei, unter der Voraussetzung der Identität des Apolinarius mit dem Verfasser der Cohortatio ihre Erklärung finden, sofern es dann wohl eben sein mit dem montanistischen übereinstimmender Inspirationsbegriff gewesen wäre, der ihm eine wesentliche Waffe gegen die Montanisten entzog. Und weiter, wenn Apolinarius im Passastreit der Mehrheit der Kleinasiaten gegenüber den abendländischen Standpunkt vertreten hat und diess auf römische Beziehungen hinweist, so steht vom Verfasser der Cohortatio, von dem Cap. 32 ein Aufenthalt in Cumae erzählt wird, eine Romreise fest.

Was endlich die Zeit betrifft, so haben wir in Betreff der Cohortatio festgestellt, dass sie den Schriften Justin's zeitlich nahe stehen müsse. Diess wird sich auch von der Schrift des Apolinarius *περὶ ἀληθείας* zeigen lassen. Eusebius giebt an, dass er seine apologetischen Schriften vor seinen montanistischen verfasst habe, welch' letztere in die Zeit fallen, da die Secte der Phrygier erst im Entstehen begriffen gewesen und noch nicht offen hervorgetreten sei. Als Termin dieses offenen Hervortretens nennt Eusebius[1]) das Jahr 177. Also vor dieses fallen schon die antimontanistischen Schriften des Apolinarius, noch früher seine apologetischen. Eine nähere Fixirung wird sich von der Apologie aus ergeben, die zwischen 170 und 176 verfasst sein muss, da sie an Marc Aurel allein gerichtet ist.

[1]) hist. eccl. V, 3, 4. Vgl. Weizsäcker, Theol. Literaturztg. 1882, Nr. 4.

Den Versuch, ihren Ursprung auf Grund jener zweifelhaften Erzählung von der legio fulminatrix noch genauer zu bestimmen, hat Harnack (a. a. O. S. 238 f.) mit Recht zurückgewiesen, da diese Erzählung wohl kaum in der Apologie an den Kaiser gestanden haben dürfte und man überhaupt nicht wissen kann, welcher Schrift des Apolinarius sie angehört. Dagegen nöthigt die Thatsache, dass die antimontanistischen Schriften noch vor 177 fallen, jene Apologie ganz in den Anfang der siebenziger Jahre zu verlegen und die übrigen apologetischen Schriften, die 5 Bücher *πρὸς Ἕλληνας* und die zwei *περὶ ἀληθείας* noch früher anzusetzen.

Wir sind weit entfernt, für diesen letzten Theil unseres Aufsatzes, der sich mit Apolinarius als Verfasser der Cohortatio beschäftigt, mehr als einige Wahrscheinlichkeit in Anspruch zu nehmen. Auch wer von unserer Ausführung nicht überzeugt ist, wird doch das Interesse an einer solchen Untersuchung verstehen. Denn ist sie richtig, so haben wir die Mittel in der Hand, nicht nur um die Cohortatio selbst bestimmter zu verwerthen, sondern auch, um das Bild eines Mannes, der in die kirchlichen Bewegungen seiner Zeit tief eingegriffen hat und in der Tradition hochgepriesen dasteht, sicherer und lebensvoller zu zeichnen, als es nach den dürftigen Nachrichten, die wir sonst über ihn haben, bisher möglich gewesen.

Es sind freilich grosse Umwege, auf denen wir zu unserem Resultate gelangt sind, aber Umwege, die nicht den Charakter des Aussergewöhnlichen an sich haben, sondern nur die Wahrheit jenes alten Wortes auf's Neue bestätigen: habent sua fata libelli.

VII.

Beiträge zur Aufklärung über das vierte Evangelium.

Von

W. Hönig,

Stadtpfarrer in Heidelberg.

Wozu Baur in grossen, kühnen Zügen den Grundplan entworfen hat, das gestaltet sich immer mehr zu einem in reicher Einzelgliederung ausgeführten Bauwerke. Das johanneische Geschichtsbuch löst sich in seine Elemente auf und an seiner Stelle entsteht ein formvollendetes, ideenreiches, allegorisch-poetisches Kunstwerk. Das zuletzt über die johanneische Frage erschienene Buch von Thoma[1]) steht mit voller Consequenz auf diesem Standpunkte; mit poetischem Geiste zeigt es das reiche duftige Gewebe auf, die bunten religiösen, philosophischen, poetischen Fäden, aus denen das Ganze und Einzelne zusammengearbeitet ist, nur fehlt seinem Aufbau im Einzelnen noch die sichere, einheitliche Methode.

Es sind hauptsächlich zwei Punkte, von denen aus das Licht zu einem völligen Verständniss des Buches ausgehen muss. Einmal muss der kunstvolle Grundriss dargelegt werden, auf welchem der Verfasser das reich gegliederte Ganze aufgebaut hat; zweitens ist erforderlich, dass auch das Einzelne auf dem neuen Standpunkte sein klares Licht empfange, dass, was bisher als Geschichte galt, nicht bloss in das Reich des Ungeschichtlichen verwiesen werde, sondern als poetische Form

[1]) Von dem Herausgeber besprochen in dieser Zeitschrift 1882. IV, S. 388—435, wo S. 423, Z. 20 zu lesen ist: passives statt positives, S. 431, Z. 2 v. u.: unrechtmässigen statt unregelmässigen. Anm. d. Herausgebers.

einer Idee völlig durchsichtig werde, mit anderen Worten: die allegorische und symbolische Bedeutung der johanneischen Geschichte muss möglichst bis in die Einzelheit verfolgt werden. Das Folgende soll in Bezug auf diese beiden Punkte eine Ergänzung zu den vorhandenen Versuchen sein.

I. Die Disposition des Evangeliums.

Ueber den formellen Aufbau des Evangeliums hat Holtzmann in dieser Zeitschrift (XXIV, 3) eine neue interessante Untersuchung gebracht. Es ist der letzte Beitrag zu dieser Frage in einer Reihe von Versuchen. Im Jahre 1871 hatte ich in dieser Zeitschrift einen neuen Weg versucht, welchem Versuche theils zustimmend, theils corrigirend, theils ergänzend die Arbeiten von Wild (Jahrb. der histor. Gesellsch. Züricher Theologen, 1877), Loman (De bouw van het vierde evangelie, 1877), Hausrath (Neutest. Zeitgesch. IV), Holtzmann folgten. Ich hatte drei Theile angenommen: 1) die Reihe der Selbstoffenbarungen in drei völlig übereinstimmenden Gruppen von je 2 Geschichten mit einem Redestück 2—6; 2) die Krisis in Jerusalem wieder in drei Steigerungen, wovon jedoch die erste ohne Werk, ferner mit einem Schlusscapitel 7—12; 3) die Katastrophe 12—20. Während Hausrath dieser Gruppirung zustimmte, verwarf Wild die Dreitheilung und setzte die alte Zweitheilung (actio bis 12, passio bis 20) an die Stelle. Hat er damit wohl das Richtige getroffen, so ist dagegen sein Versuch, diese beiden Theile nach den Begriffen des Prologs in 6 Untertheile zu gliedern, nur mit Anwendung grossen Zwanges auszuführen. Loman, der sich besonders mit der kunstvollen Gliederung des ersten Capitels beschäftigt, verlässt die ganze Eintheilung wieder und theilt sie nach den drei Festreisen in drei sehr ungleiche Theile, von denen eigentlich nur der erste einige Gliederung zeigt. Der Loman'sche Versuch zerstört die feine, durchsichtige Gliederung der Abschnitte 2—6; Holtzmann hat gewiss Recht, wenn er von der Unzerstörbarkeit dieser Gliederung ausgeht.

Für den Theil 1—6 erklärt sich Holtzmann vollständig mit meiner Auffassung einverstanden: Das 1. Capitel hat einleitende Bedeutung, der Abschnitt 2—6 gruppirt sich deutlich in drei Ideenkreise, die sich formell und inhaltlich als parallele Glieder deutlich kennzeichnen, von denen jedes aus zwei Geschichten und einem Redestücke besteht und die zusammen einen fortschreitenden Gedanken veranschaulichen. Dagegen weicht H. im Folgenden ab. Von der Dreitheilung im Ganzen zur Zweitheilung zurückkehrend, setzt er 7—12 in eine engere Beziehung zur Leidensgeschichte, so dass ihm 2—6 und wieder 7—20 zwei Cyklen von Ideen bilden, welche eine parallele Entwickelung darstellen von je drei Stadien. Wie sich dort an die drei Doppelbilder drei sich steigernde Ideenkreise knüpfen, so hier an die drei Bilder: Heilung des Blinden, Auferweckung des Lazarus, — Auferstehung Jesu. Diese Eintheilung geht von der richtigen Voraussetzung aus, dass die Dreitheilung im Einzelnen das herrschende Schema ist; sie hält es für unmöglich, dass in einem zweiten Abschnitte (7—12) das Princip verlassen wäre, sie sucht nach einem dritten Gliede zur Blindenheilung und Lazarusauferweckung und findet es in der grossartigsten Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit Christi, in seiner eigenen Auferstehung. Wenn dieses Schema an Ungleichheit insofern leidet, als der letzte Theil den ersten unverhältnissmässig überragt, so kann sich der Verfasser auf die Apokalypse berufen, in welcher dieselbe Erscheinung, dass nämlich das letzte entscheidende Glied für sich ein neues, in sich wieder gegliedertes Ganzes bildet, künstlerisches Gesetz ist.

Aber das Schema stösst doch wieder auf grosse Bedenken. Vor Allem stört die Ungleichartigkeit des letzten Gliedes mit den anderen. Dort sind es Werke Jesu, hier ein in Folge dieser Werke sich vollziehender Process. H. macht zwar darauf aufmerksam, dass der Verfasser von der Auferstehung wie von einer Selbstthat Jesu spricht, aber auch diese Selbstthat steht doch zu den anderen Werken im Verhältniss einer Wirkung. Ueberhaupt beruht der dramatische Charakter des

ganzen Buches wesentlich auf dem Gegensatze von Selbstoffenbarung und deren Wirkung; diese letztere durch die Steigerung der ersteren herbeizuführen, auf einen Punkt hinzutreiben, wo die Selbstoffenbarung in eine vorbereitete Krisis umschlägt, darauf beruht wesentlich der Effect der Darstellung. Dieser Gegensatz wird aber aufgehoben, sobald auch die Leidens- und Auferstehungsgeschichte in die Reihe der Selbstoffenbarungen tritt. Dazu kommt aber auch noch die formelle Ungleichheit. Die beiden Cyklen entsprechen sich doch nur im Allgemeinen; von dem Künstler aber, der 2—6 entworfen hat, erwartet man eine feinere Correspondenz der einzelnen Momente gewiss mit Recht. Aber nicht nur die beiden Hauptttheile correspondiren weniger, sondern auch die drei Stadien des zweiten Theiles unter sich: hier fehlt gänzlich die schöne, gleichmässige Anordnung von Werken und Redestücken, wie im ersten Theile. Und wenn auch die Verschiedenheit des äusseren Umfanges der einzelnen Theile im zweiten Cyklus gewiss eine Berechtigung hat, so ist doch der Mangel an Symmetrie mit dem ersten Cyklus störend.

Ich gebe zu, dass die richtige Gesammteintheilung die in zwei Hauptttheile ist und zwar folgender Weise formulirt: 1) die Reihe der Selbstoffenbarungen Jesu; 2) die Reihe der Wirkungen. Der erste Theil umfasst 1—11, der zweite 12—20.

Die schwierigste Frage ist, wie aus der Holtzmann'schen Untersuchung deutlich hervortritt, die nach dem Abschnitte 7—11 (oder 12). Wenn die Dreitheilung fällt, wie ist dieser Abschnitt in den einen oder den anderen der entstehenden Organismen aufzunehmen? Dem ganzen Charakter nach als Selbstoffenbarung gehört er unzweifelhaft in die Reihe der Selbstoffenbarungen 2—6, aber da diese unter sich ein fertiges, unzerstörbares Ganze bilden, wie ist er einzugliedern? Für sich hat er offenbar eine gewisse Selbständigkeit, wie aus der äusseren sichtlichen Abgrenzung nach beiden Seiten hin und aus der Bedeutung des Inhaltes hervorgeht, so dass eine Dreitheilung ausserordentlich nahe liegt. Die Doppelstellung, die der Theil bei Holtzmann hat, ist eine geschickte und charakteristische.

Aber was gegen die Selbständigkeit des Abschnittes entscheidet, ist 1) der Umstand, dass inhaltlich zwischen diesem und dem vorausgehenden Abschnitte doch nur der Unterschied der Steigerung besteht, und 2) dass hier die Dreiheit des Schemas fehlt. Zwar fehlt sie keineswegs in den Reden, aber sie fehlt, wenn man nicht mit Hausrath eine verlorene Geschichte einfügen will, in den entscheidenden Werken.

Die Aufgabe ist die, den Abschnitt 6—11 mit dem Vorausgehenden organisch zu verbinden, ohne eine gewisse relative Selbständigkeit gänzlich zu verwischen, vor Allem aber ohne die kunstvolle Gliederung des ersten Abschnittes zu zerstören. Dabei ist die Beibehaltung der Dreizahl eine unumgängliche Forderung, welche aber um so schwieriger zu erfüllen ist, da 2—6 schon die Dreizahl ausfüllt.

Und doch liegt die Sache einfach, wenn man zweierlei in's Auge fasst. Erstens nämlich ist zu beobachten, wie scharf der Evangelist eine Grenzlinie zwischen Galiläa und Judäa, zwischen den Vorgängen dort und hier zieht (vgl. z. B. 4, 54). Die Entwickelung der Selbstoffenbarung in Galiläa und diejenige in Judäa sind zwei ganz unabhängig von einander sich vollziehende Processe, deren Linien, so analog sie sich auch von Moment zu Moment sind, immer parallel laufen, deren Wirkungen sich nirgends durchkreuzen. In der That zeigt es sich, dass die Entwickelung in Galiläa vier Werke aufweist: die Hochzeit, die Heilung des Sohnes des *βασιλικός*, die Speisung und der Meerwandel (denn auch die Speisung geschieht am galiläischen Volke), ebensoviele zählt aber auch die Entwickelung in Judäa: die Tempelreinigung, die Lahmenheilung, die Blindenheilung und die Todtenerweckung. Es ist also klar, dass von 2—11 eine Einheit vorhanden ist, dass nämlich darin zwei parallel laufende Entwickelungsreihen von Selbstoffenbarungen auf zwei verschiedenen Offenbarungsgebieten zur Darstellung kommen. Es frägt sich nur, wie die einzelnen Momente dieser Reihen sich unter einander ordnen und zu einander verhalten, insbesondere wie es sich mit der Dreizahl verhält. An die Stelle der Dreiheit scheint die Vierzahl zu treten und der geordnete, ge-

schlossene Entwickelungsgang bis Capitel 6 scheint verwirrt zu sein.

Allein eine zweite Beobachtung klärt diesen Widerspruch auf. Die vier Geschichten, welche sich auf galiläischem Boden abspielen, stehen nicht in gleichem Verhältniss zu einander, so dass eine vierfache Stufe der Entwickelung gegeben wäre, sondern trotz der Vierzahl der Werke sind es doch nur drei Stufen der Entwickelung. Die beiden letzten Geschichten: Speisung und Meerwandel, stehen auf der gleichen Stufe, sie stellen zusammen nur eine einzige Stufe der Selbstoffenbarung dar. Es kann darüber kein Zweifel obwalten. Die drei Kreise 2—6 sind zu deutlich abgegrenzt und abgestuft, wie Holtzmann von Neuem darthut, sie stellen drei Stufen dar und auf jeder Stufe steht eine Selbstoffenbarung für Galiläa, nur mit dem Unterschiede, dass auf die dritte Stufe zwei galiläische Werke fallen, auf die beiden früheren je nur eines. Jene zwei gehören aber unzertrennlich zusammen, örtlich und zeitlich und vor Allem in Beziehung auf den Gedanken. Warum hat der Verfasser auf die dritte Stufe zwei Geschichten gesetzt? Offenbar der Steigerung wegen; es soll ja der Positiv, der Comparativ und Superlativ der Selbstoffenbarung anschaulich werden, es musste auf das kleinere Wunder das grössere, auf dieses das grösste, d. h. ein Doppelwunder folgen. Speisung und Meerwandel sind Zwillingswunder oder ein combinirtes Wunder, der Superlativ der heraustretenden Kraft des Logos für Galiläa. Genau ebenso verhält es sich nun mit den Thaten in Judäa. Die beiden ersten Werke in Judäa liegen auf gleicher Ebene mit den beiden ersten in Galiläa, mit diesen Paare bildend. Entsprechend der Hochzeit und der ersten Heilung in Galiläa sind die Tempelreinigung und die Lahmenheilung die zwei ersten Stufen der Selbstoffenbarung in Judäa. Ist bis dahin volle Klarheit, so wirft die Analogie mit der galiläischen Entwickelung auch auf die beiden Wunder: Blindenheilung und Lazaruserweckung, ein volles Licht. Auch diese beiden bilden ein Doppelwunder wie Speisung und Meerwandel und stellen die dritte Stufe der Entwickelung der Selbst-

offenbarung für Judäa vor. Damit ist die organische Verbindung des Abschnittes 7—11 mit dem Vorausgehenden hergestellt.

Die Steigerung von der Tempelreinigung, die den Charakter des Wunders entbehrt, bis zu dem kolossalen Doppelwunder ist eine ungeheure, besonders auch im Vergleiche mit dem ruhigeren Fortschritte in Galiläa, aber das ist offenbar die Absicht des Verfassers, eine in grossen Progressionen fortschreitende Entwickelung zu zeichnen, da dieser Entwickelungsprocess im Gegensatz zu dem galiläischen den Zweck hat, in seiner höchsten Steigerung den kritischen Umschlag herbeizuführen. Daher auch die relative Selbständigkeit dieser letzten Entwickelungsstufe und die viel grössere Breite und Lebhaftigkeit ihrer Darstellung. An ihr lag es, dem Ganzen den bedeutsamen dramatischen Charakter zu geben. Dem Charakter eines Doppelwunders entspricht auch die nahe Stellung der beiden Wunder zu einander. Stellt jedes derselben eine besondere Entwickelungsstufe vor, wie im Holtzmann'schen Schema, dann wäre diese Stellung jedenfalls nicht so symmetrisch, wie sie von einem so architektonisch verfahrenden Künstler zu erwarten ist.

Das Schema ist also folgendes:

Reihe der Selbstoffenbarungen

in Galiläa.	in Judäa.
1. Stufe: Hochzeit zu Kana.	1. Stufe: Tempelreinigung.
2. Stufe: Heilung des Sohnes.	2. Stufe: Heilung des Lahmen.
3. Stufe: Speisung und Meerwandel.	3. Stufe: Heilung des Blinden und Auferweckung des Lazarus.

Aber diese beiden Reihen entwickeln sich nicht nach einander, sondern neben einander, wenigstens auf den ersten zwei Stufen. Nur die dritte Stufe ist auf beiden Seiten so bedeutend, dass sie nicht mehr neben einander Raum finden, sondern aus einander treten müssen zu zwei verschiedenen Gruppen. In Folge dieser Parallelisirung beider Reihen entsteht eine neue Art von Gruppirung — die paarweise und zwar entstehen wegen

der zwei Doppelwunder vier solcher Syzygien mit folgendem Schema:

I. Galiläa	I. Judäa
II. Galiläa	II. Judäa
III. Galiläa	— Galiläa
III. Judäa	— Judäa.

Diese vier Gruppen sind sehr gleichmässig ausgeführt; jede hat zwei Werke verbunden mit dazu gehörigen Redestücken. Die letzte Gruppe allein unterscheidet sich von den andern, dass in ihm die Redestücke den Geschichten vorausgehen, aber das hat seinen offenbaren Grund darin, dass diese Stufe die Krisis herbeiführen muss und dass desshalb eine stete Verdichtung und herausfordernde Steigerung der Selbstoffenbarung erforderlich ist.

Es ist wohl zu beachten, dass diese vierfache Paarung nur die zufällige Kehrseite der eigentlich beabsichtigten dreifachen Abstufung der beiden Actionen ist in Galiläa und Judäa, herbeigeführt durch die Doppelwunder. Tritt in den letzteren das ursprünglich Eine in ein Doppelwerk aus einander, so treten auf den anderen Stufen zwei ursprünglich fremde Actionen zu einem Doppelwerke zusammen. Aber auch dieser schönen Kehrseite seines Werkes ist der Verfasser sich durchaus bewusst gewesen, wie aus der symmetrischen Gestaltung ersichtlich ist, die er den einzelnen Gruppen giebt. Ja, es besteht sogar nicht bloss bei den drei ersten, wie schon gezeigt ist (vgl. auch Holtzmann a. a. O.) ein Gedankenfortschritt, derselbe schreitet auch noch zur vierten Gruppe fort. Wir behalten uns vor, den Beweis dafür unten zu liefern und geben einstweilen nur das Schema:

1. Gruppe: der lehrende Christus.
2. Gruppe: der heilende Christus.
3. Gruppe: der sterbende und auferstehende Christus.
4. Gruppe: der erhöhte Christus.

Wir gehen über zum zweiten Haupttheile: Die Wirkung der Selbstoffenbarung 12—20.

Selbstoffenbarung und ihre Wirkung sind die beiden Pole, zwischen denen sich die Handlung bewegt. Sobald jene die höchste Stufe erreicht hat, bricht die Krisis aus und an die Geschichte der Selbstoffenbarungen tritt die Geschichte ihrer Wirkungen, welche ebenso gesetzmässig verlaufen wie jene. Die Wirkung besteht scheinbar in Kampf und Tod, aber in Wirklichkeit in Sieg und Leben. Nicht bloss der Abschnitt von Cap. 12, d. h. die Leidensgeschichte, enthält Darstellung der Wirkungen. Schon die ganze Geschichte der Selbstoffenbarungen ist zugleich eine Geschichte von Wirkungen, mit Cap. 12 haben die letzteren nur einen solchen Grad erreicht, dass sie nun eine selbständige Geschichte bilden, während die Geschichte der Selbstoffenbarungen von da an aufhört. Auf judäischer Seite besonders sind überall mit grosser Sorgfalt die Wirkungen notirt. Man vergleiche auf der ersten Stufe 2, 23—25, auf der zweiten 5, 16; auf der dritten gliedert sich die Wirkung wieder in ein ganzes System von Wirkungen, die alle nach der Dreizahl gegliedert sind. Man vergleiche in der ersten Rede: Wirkung a 7, 25, Wirkung b 7, 35, Wirkung c 7, 43; in der zweiten Rede: Wirkung a 8, 20, Wirkung b 8, 30, Wirkung c 8, 59; in der dritten Rede: Wirkung a 10, 6, Wirkung b 10, 19, Wirkung c 10, 39 (die letzte Rede scheint mir daher als Ganzes unzerreissbar zu sein). Neben dieser dreimal dreifach gesteigerten Wirkung im Volke geht noch eine andere einher in den engeren Kreisen, welche die Krisis herbeiführen müssen, in den Machtkreisen. Nach jedem der drei Abschnitte auf dieser dritten Stufe folgt eine Gerichtsverhandlung: erste 7, 45—52, zweite 9, 13—34, dritte 11, 42. 53. Zwar ist die Berechtigung 9, 13—34 eine Gerichtsverhandlung genannt zu werden bestritten, formell wohl auch mit Recht. In diesem Falle würde die Gerichtsverhandlung in der Leidensgeschichte als dritte dem Verfasser vorgeschwebt sein. Indessen ist der Parallelismus mit den andern

zu auffallend, als verhandelndes Subject sind hier wie dort die Pharisäer genannt, und wie wir unten sehen werden, das dieser Verhandlung zu Grunde liegende Original ist wirklich eine Gerichtsverhandlung. Die letzte dieser Verhandlungen schliesst mit dem Beschlusse, Jesus zu tödten. Der Vollzug des Beschlusses bildet den Inhalt des zweiten Theiles.

Diesen feindlichen Wirkungen gegenüber besteht aber auch eine Kette von entgegengesetzten Wirkungen, die aber an Umfang und Bedeutung weit geringer sind. Es sind vorzugsweise die Wirkungen auf die Jüngergemeinde, welche in demselben Maasse inniger mit ihrem Herrn zusammenwächst, als der feindliche κόσμος in seiner Feindschaft wächst. Die erste Station im Attractionsprocesse den Jüngern gegenüber bilden die Berufungen, die zweite Station finden wir am Schlusse der galiläischen Wirksamkeit verzeichnet 6, 66 ff., die dritte Station finden wir in den Abschiedsreden, die völlige Geisteseinigung zwischen dem Herrn und seiner Gemeinde. So ist also eine doppelte Gesammtwirkung vorhanden, eine Einheit schaffende und eine Feindschaft wirkende. Wir werden sehen, dass daran der zweite Theil anknüpft.

Die Darstellung der Wirkungen gruppirt sich unzweifelhaft in drei deutlich abgegrenzte Abschnitte: die Abschiedsreden, der Leidenskampf, die Auferstehung. Bei einem anderen Evangelisten wäre nun jede weitere Frage überflüssig, da die Feststellung dieser von der Natur der Thatsachen gegebenen Gruppirung des Stoffes völlig genügte. Dagegen dürfen wir uns beim vierten Evangelisten nicht, wie bisher meistens geschehen ist, damit begnügen. Die Gewohnheit des ersten Theiles und eine Menge von Andeutungen machen es von vorn herein wahrscheinlich, dass auch hier wie im ersten Theile die mystische Symbolik eine grosse Rolle spielt und dass wir auch hier für die Gruppirung des Stoffes nach tiefer liegenden Gesichtspunkten suchen müssen. Sicher nachgewiesen ist z. B., dass für die Leidensgeschichte die Passahidee in vielen Einzelheiten von massgebender Bedeutung ist. Trotzdem ist diese

Idee nicht diejenige, welche die Anordnung des Stoffes beherrscht. Es soll die Wirkung der Selbstoffenbarung des Logos dargestellt werden, aber wie formuliren wir diese Wirkung? giebt es einen analogen Begriff wie den der Selbstoffenbarung? ist dieser Begriff etwa ebenso stufenförmig entwickelt wie jener? Das sind Fragen, die sich aufdrängen.

Der leitende Grundgedanke für den zweiten Theil ergiebt sich aus dem 12. Capitel. Dieses Capitel ist bald in den ersten, bald in den zweiten Theil gestellt worden, in der That kann die Absicht des Verfassers zweifelhaft sein. Der Schluss des Capitels Vs. 36 ff. macht den Eindruck eines Hauptschlusses, aber auch der Anfang macht den Eindruck eines neuen Abschnittes; inhaltlich zieht es ein gewisses Resultat aus dem Bisherigen und bildet eine schöne Krönung der ganzen Selbstoffenbarungskette, andererseits schaut es mit seinem Angesicht entschieden auf das Folgende, auf die Leidensgeschichte. Das Capitel ist thatsächlich ein relativ selbständiges Ganzes, die Schwelle zwischen dem einen und dem anderen Theile.

Eine genauere Vergleichung seines Inhaltes mit dem Inhalte des zweiten Theiles nöthigt aber, es in den Rahmen des letzteren aufzunehmen. Schon logisch gehört es dahin, da es entschieden mehr Wirkung der Selbstoffenbarung als diese selbst darstellt. Aber entscheidend ist die überraschende Beobachtung, dass die drei Erzählungen dieses Capitels genau correspondiren mit den drei Theilen des zweiten Theiles, dass sie diesen letzteren ihre tiefere ideale Beleuchtung geben, dass sie mit einem Worte für sie das geben, was wir suchen — die Idee.

Das Capitel schildert eine dreifache Verklärung Christi in hoch poetischen idealen Bildern. Es enthält: 1) die Salbung der Maria — d. h. eine Verklärung Jesu im engeren Jüngerkreise; 2) den Einzug in Jerusalem — d. h. eine Verklärung Jesu als König vor dem sonst feindlichen *κόσμος*; 3) die Stimme — eine directe Verklärung durch Gott selbst. Ver-

gleichen wir damit die drei Theile des zweiten Theiles, so enthält der erste (Fusswaschung, Abschiedsreden, Gebet) ebenfalls eine Verklärung im Jüngerkreise; hier wie dort fehlt auch die Andeutung des schwarzen Punktes in dem Verhältnisse zu den Jüngern nicht (Judas); der zweite Theil schildert gleichfalls das Verhältniss zum κόσμος, allerdings den Kampf mit diesem, aber, wie wir sehen werden, den Kampf in einer Weise, dass genau wie dort hier Christus als der βασιλεύς des κόσμος erscheint; der dritte Theil stellt die Verklärung Christi durch Gott dar in seiner göttlichen Hoheit — durch die Auferstehung. Es ist zwischen den drei Bildern des Cap. 12 und der nachfolgenden Geschichte nur der Unterschied, dass diese Tableaux die betreffende Idee immer in ihrer letzten Vollendung, in ihrer höchsten idealen Verwirklichung darstellen, während sie die Erzählungen des zweiten Theiles in ihrem Werden, in ihrem geschichtlichen Verwirklichungsprocesse vor Augen führen. So ist die Salbungsgeschichte die ideale Darstellung der Idee, die sich im Laufe der Abschiedsreden erst verwirklicht oder erst in der Zukunft noch sich verwirklichen wird: Christus und die Jüngerschaft in der Einheit, wie z. B. im Gleichnisse von Weinstock und Reben; so giebt die Einzugsscene ein Zukunftsbild von dem, was in der Leidensgeschichte, wie in seinem Gegensatze, erst ahnungsvoll durchschimmert; so giebt die Verklärung durch die Gottesstimme in Gegenwart der griechischen Zeugen eine Andeutung, welche Bedeutung die Auferstehung geschichtlich haben wird. Dass in diesem letzten Bilde wirklich an die Auferstehung gedacht wird, geht aus dem Bilde vom fruchttragenden Samenkorn (24) und aus Vs. 32 hervor, wo vom Erhöhtwerden von der Erde gesprochen wird, was trotz Vs. 33, nach der auch sonst beliebten mystischen Doppelsinnigkeit auf die Auferstehung zu beziehen ist.

Aus diesen vorausgeschickten drei Idealbildern ist nun zu ersehen, dass der Begriff der Verklärung oder Verherrlichung derjenige ist, der der Gestaltung des zweiten Theiles zu Grunde liegt. Die Wirkung der fortgesetzten Selbst-

offenbarungen des Logos ist eine dreifach sich steigernde Verklärung. Dabei ist das Verhältniss der drei Theile im Sinne des Verfassers nicht so zu denken, wie sie der äussere Geschichtsverlauf darstellt und nicht anders darstellen kann, dass der eine die zeitliche oder causale Folge wäre des vorausgehenden, dass in der Auferstehung allein die eigentliche Verklärung zu sehen wäre, während die Leidensgeschichte nur den Durchgangsprocess zu dieser darstellte — die drei Theile stehen vielmehr durchaus coordinirt einander gegenüber und jeder von ihnen stellt eine Verklärung ganz selbständig für sich dar, wenn auch die folgende immer höher ist als die vorige; der Abschied von den Jüngern, das Leiden und Sterben ist ebenso eine Verklärung wie die Auferstehung. Ferner ist in allen drei Theilen die Verklärung nicht als eine fertige, vollendete, sondern erst werdende dargestellt; so müssen im Jüngerkreise erst bedeutende Hindernisse überwunden werden, im Leidenskampfe zeigt sich die Verklärung sogar im stärksten Gegensatze, in der Auferstehungsgeschichte ist sie auch eine erst sich bis zu der Vollendung steigernde, wo Thomas ihn als ὁ θεός verehrt.

Was die formelle Beschaffenheit der drei Theile betrifft, so zeigen sie wieder eine wunderbar übereinstimmende feine Gliederung nach der Dreizahl, die allerdings nicht nach der Schablone des ersten Theiles gemacht ist, sondern eigenen Wegen folgt. Wir finden in allen drei Theilen: 1) eine kurze Geschichte, welche in prägnanter Weise die Idee des Ganzen veranschaulicht, gleichsam ein Relief, welches plastisch giebt, was sich nachher in einem längeren Processe verwirklicht; 2) den dreifach gegliederten Hauptabschnitt, welcher den Werdeprocess der Verklärung, seinen Durchgang durch Kampf darstellt; 3) wieder einen kürzeren, gleichfalls dreifach gegliederten Abschnitt, welcher die fertige Verklärung darstellt. Das Schema ist also folgendes:

I.	II.	III.
1) Fusswaschung.	1) Gefangennahme.	1) Begräbniss.
2) Abschiedsreden,	2) Gerichtsscenen (mit Einstreuung d. Petrusscene),	2) Suchen nach Christus im Grabe,
a) erste,	a) vor Herodes,	a) Maria Magdalena
b) zweite,	b) vor Kaiphas,	b) Petrus,
c) dritte.	c) vor Pilatus (wieder dreifach).	c) der Andere.
3) Gebet,	3) Christus am Kreuze	3) Erscheinung des Auferstandenen,
a) Einheit mit Gott,	a) die Inschrift,	a) der Maria Magd.,
b) Einheit mit den Jüngern,	b) die 3 Worte,	b) den Jüngern,
c) Einheit mit allen Gläubigen.	c) der Lanzenstich.	c) dem Thomas.

Von der gewöhnlichen Abtheilung abweichend ist daher nur die Zuziehung des Begräbnisses zur Auferstehung, aber nicht nur der Inhalt dieser Stelle nöthigt dazu, wie wir sehen werden, sondern auch die Vergleichung der beiden Uebergangspartikeln 19, 38 und 20, 1 *μετὰ ταῦτα* und *δέ*, von welchen das erste viel entschiedener einen Abschnitt markirt.

Erste Verklärung im Jüngerkreise 13 — 17. Unter den Wirkungen, welche die Actionen der Selbstoffenbarungen zur Folge gehabt haben, sind die einen, wie wir sahen, Wirkungen der Anziehung. Das Resultat dieser Anziehungswirkung giebt dieser Abschnitt; das Resultat ist eine sich vollziehende innere Einheit mit den Jüngern und der Jünger mit ihm, der Reflex dieses Processes ist eine Verklärung Christi in seinen Jüngern. Das ideale Bild dieser Verklärung bot schon die Salbung durch die gläubige Jüngerin. Ebenso steht ein Bild (diessmal eine sinnbildliche Handlung) an der Spitze der Ausführung: die Fusswaschung; sie veranschaulicht die durch die Hingebung in den Tod mit der Jüngergemeinde sich vollziehende innere Gemeinschaft. In die Augen springt ein gewisses Verhältniss zu der Salbungsgeschichte. Hier wäscht Jesus den Jüngern die Füsse, dort eine Jüngerin Jesus; beide bilden Ergänzungen: hier die Gemeinschaft Jesus

mit seinen Jüngern, dort der Jünger mit Jesus; dort die ideale Erfüllung dessen, was hier Jesus fordert von seinen Jüngern. An diese Erzählung schliesst sich zugleich noch die nothwendige thatsächliche Ausscheidung aller derjenigen Elemente an, welche der vollen Gemeinschaft noch im Wege stehen (Judas, Petrus). Dass dabei die Verklärungsidee stets im Hintergrunde steht, beweist 13, 31. — Den Hauptabschnitt bilden die drei Reden, jede wieder dreifach gegliedert. Diese Reden stellen als Ausdruck der Liebe, als Tröstung und Verheissung des Paraklets, als Ueberwindung der noch unverständigen Anschauungen der Jünger den Werdeprocess der inneren Gemeinschaft und der Verklärung dar. — Endlich der dritte Theil: stellt den Herrn in vollendeter Verklärung dar: er betet und das Gebet ist zugleich seine Verklärung; er betet a) für sich, b) für seine Jünger, c) für alle Gläubigen: die grosse Geistesgemeinschaft zwischen Gott und der gläubigen Menschheit durch Christus — das ist das verklärte Bild der Zukunft, das hier durchleuchtet.

Zweite Verklärung vor dem κόσμος. 18, 1 bis 19, 37. Die andere Wirkung der Selbstoffenbarung Jesu ist die feindliche. Das Resultat dieser Wirkung ist der Inhalt dieses Abschnittes, der Leidensgeschichte; das Resultat ist Kampf, Leiden und Tod; aber diese Wirkung ist nur die äusserliche, scheinbare; die thatsächliche ist Verklärung. — Das ideale Bild dieser Verklärung bot im Eingangscapitel der Einzug: der κόσμος begrüsst ihn als den βασιλεύς. Die Leidensgeschichte stellt die Verwirklichung dieses Ideals dar in einem Kampfe, der in demselben Verhältnisse als die äussere Erniedrigung zunimmt, die innere Hoheit des βασιλεύς dieser Welt offenbart. Wieder steht an der Spitze eine kurze Geschichte, welche die Idee übersichtlich veranschaulicht: die Gefangennehmung. Gegenüber der feindlichen Schaar offenbart sich Jesus als König in einer unwillkürlichen und unwiderstehlichen, durch blosse Namennennung erfolgenden Wirkung: sie fallen vor ihm rückwärts zur Erde. Er ist König, aber, wie der Fall mit Malchus bedeutsam verstehen lässt, nicht

ein weltlicher König, sondern im geistigen Sinne. Dass die Königsidee im Vordergrunde steht, wird in der Manier des Verfassers, noch besonders durch den Namen Malchus angedeutet. In der darauf folgenden Entwickelung des Leidens beherrscht die Königsidee Alles. Schon gegenüber der Frage des Hohenpriesters und gegenüber dem Backenstreiche ist die königliche Würde erkennbar. Aber vor Pilatus dreht sich Alles um diesen Begriff, aus aller Travestie, die er erfährt, leuchtet seine Wahrheit, und, was die Hauptsache ist, es bleibt die siegreiche Wahrheit, denn: „was ich geschrieben, das habe ich geschrieben". Dass die ganze Welt dem *βασιλεύς* gehört, ist in den drei Kreuzessprachen angedeutet. — Die aus dem Kampfe heraus entfaltete Herrlichkeit schildert der dritte Abschnitt (Vs. 23—37). Jesus erscheint als der Herr der zukünftigen Weltkirche. Die später folgende Erklärung dieser Stellen wird die speciellere Rechtfertigung dieses Gedankens bringen.

Dritte Verklärung Christi direct als des göttlichen Logos. 18, 38—20, 29. Das Endresultat aller Entwickelung, die Verklärung des Logos mit der Klarheit, die er vorher hatte, — durch die Auferstehung. Schon das Vorcapitel gab ein ideales Bild davon durch die Gottesstimme: „ich habe verklärt und wiederum werde ich verklären" (12, 28). Es ist ein Bild, das in der Auferstehung seine Verwirklichung fand (die *κρίσις* der Welt ist da, der *ἄρχων* ist überwunden). Was in den vorigen Abschnitten die beiden plastischen Bilder an der Spitze bezwecken, bezweckt hier die kurze Begräbnissgeschichte. Sie deutet ahnungsvoll auf die bevorstehende Erhebung. Das Wort, welches der Evangelist noch bedeutungsvoll zu den synoptischen Berichten hinzugefügt, ist der *κῆπος*, „nahe bei der Kreuzigungsstätte", der Garten, in welchem das Weizenkorn (Beziehung zu 12, 24) aufgehen wird, das Bild der Fruchtbarkeit und des kommenden Segens, welcher zur Kreuzigung in demselben Verhältnisse zeitlich steht, in welchem der Garten örtlich steht zur Kreuzigungsstätte. Siehe darüber später. Wie 12, 20 zwei Griechen als Zeugen erscheinen, so hier zwei hervorragende Vertreter des Judenthums; der ergänzende

Charakter der Bilder zeigt sich auch hier wieder. 20, 1—10 schildert die Ausführung zuerst als Kampf mit Gegensätzen und Hindernissen, das vergebliche Suchen nach dem Begrabenen ohne Wissen dessen, was geschehen, — durch drei Personen. Dann folgen wieder die Verklärungs-Schlussbilder: die Erscheinungen des Auferstandenen — wieder dreifach —, und zwar mit immer überwältigenderem Eindruck, bis mit dem ὁ κυριός καὶ ὁ θεός die Höhe erreicht ist. —

Der schematische Charakter dieses zweiten Haupttheiles mit seinem selbständigen, aber so bedeutungsvoll vorwärts weisenden Einleitungscapitel veranlasst schliesslich noch eine Frage, welche sich wieder zum Anfang zurückkehrt. Wenn dieses Capitel an der Pforte des zweiten Theiles in der Weise steht, dass dieser nur die Ausführung jener Bilder ist, hat vielleicht auch das erste Capitel diese Bedeutung für den ersten Theil? So deutlich tritt der Charakter allerdings nicht hervor, die Erzählung ist zu viel beeinflusst durch die Nothwendigkeit in das Folgende überhaupt einzuleiten und die erforderlichen Personen vorzustellen. Gleichwohl zeigen sich auffallende Analogien. Vor Allem ist auffallend, dass die Bilder dieses Capitels (mit 1, 19 der μαρτυρία des Täufers beginnend, mit Ausschluss des speculativen Prologs, da, wo der Verfasser die Tage anfängt zu rechnen) der Zahl nach den Entwickelungsstufen des ersten Haupttheiles ganz genau entspricht. Es sind 4 Tagesbilder, wovon die zwei letzten aber ein Ganzes bilden: das entspricht den 4 Doppelbildern, wovon die zwei letzten (Galiläa und Judäa) eine Stufe der Entwickelung darstellen. Dazu kommt aber auch noch eine gewisse Uebereinstimmung in den Ideen. Auch hier handelt es sich um Enthüllungen über das Wesen Christi. Das erste Tagesbild (1, 19—28) handelt vom Gegensatze von Johannes und Jesus, der Gegensatz zwischen dem Alten und Neuen; Johannes und Jesus ist auch Gegenstand des ersten Abschnittes 2, 1—4, 46. Das zweite Tagesbild (1, 29—34) charakterisirt Jesus als „das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt". Der Ton liegt auf dem Relativsatze. So erscheint im zweiten Abschnitte 4, 47—5, 47 Jesus als der,

welcher das moralische Elend des Volkes wegnimmt. Das dritte Tagesbild (1, 35—43) beginnt: „siehe, das ist Gottes Lamm", mit Weglassung des „αἴρων u. s. w.", was bedeutsam ist: lag vorhin der Ton auf der Wegnahme der Sünde, liegt er hier auf dem Charakter Jesu als des Lammes. Ebenso schildert der dritte Abschnitt 6, 1—71 Jesus mit Bezug auf seinen Tod, als Passahlamm (Speisung). Das vierte Tagesbild (1, 44—52) erzählt zu den Jüngerberufungen des dritten zwei neue: Erweckungen, welche als Vorbilder jener symbolischen Werke gelten können, die auf der dritten judäischen Stufe stehen: Blindenheilung und Todtenerweckung.

Wenn wir uns für berechtigt halten dürfen, das erste Capitel in dieser Weise als den ersten Haupttheil vorausskizzirender Einleitung zu betrachten, es in dasselbe Verhältniss zu setzen wie Capitel 12 zum zweiten Theile, dann giebt es keinen Punkt mehr im Evangelium, der nicht sauber und vollständig in den Schematismus desselben aufgenommen wäre.

I. Theil: Entwickelung der Selbstoffenbarungen.

Einleitung (nach dem allgemeinen Prolog): Zeugnisse des Täufers:
- a) erste Stufe: Johannes und Jesus (1, 19—28),
- b) zweite Stufe: der der Welt Sünde trägt (1, 29—34),
- c[1]) dritte Stufe: das Lamm Gottes (1, 35—43),
- c[2]) der Sohn Gottes (1, 44—52).

Erste Stufe: das Alte und das Neue. Der lehrende Christus.
2 Geschichten: eine galiläische — eine judäische.
Redestücke. 2, 1—4, 46.

Zweite Stufe: die schöpferische Wirkung des Neuen. Der heilende Christus.
2 Geschichten: eine galiläische — eine judäische.
Redestücke. 4, 47—5, 47.

Dritte Stufe: a) galiläische. Die Art der von Christus ausgehenden Wirkung. Der sterbende und auferstehende Christus.
2 Geschichten: beide galiläisch.
Redestücke. 6, 1—71.

b) judäische. Der höchste Grad der Selbstoffenbarung. Der erhöhete Christus.

Redestücke.

2 Geschichten: beide judäisch. 7—11.

II. Theil: Entwickelung der Wirkung.

Einleitung: die Idealbilder der Wirkung.

a) Verklärung im Jüngerkreise (12, 1—11).

b) Verklärung vor dem κόσμος (12, 12—19).

c) Verklärung durch Gottesstimme (12, 20—36).

Uebergang (12, 37—50).

Erste Stufe: Verklärung im Jüngerkreise. Die Wirkung der Anziehung. 13—17.

Eine symbolische Handlung. Reinigung des Jüngerkreises.

Entwickelung der Verklärung: erste, zweite, dritte } Rede.

Verklärung im Gebet, dreifach.

Zweite Stufe: Verklärung des βασιλεύς. Die Wirkung der Feindschaft. 18—19, 37.

Eine ideeverkörpernde Erzählung (Gefangennahme). 18, 1—11.

Entwickelung im Kampfe: erstes, zweites, drittes } Verhör, zugleich dreifache Verleugnung des Petrus. 18, 12—22.

Verklärung am Kreuze, dreifach. 18, 23—37.

Dritte Stufe: Verklärung durch Gott. 19, 38—20, 29.

Eine das Bevorstehende andeutende Erzählung (Begräbniss). 19, 38—42.

Entwickelung: erste, zweite, dritte } Person findet das leere Grab. 20, 1—10.

Verklärung durch Erscheinen, dreifach. 20, 11—29.

Schluss.

(Fortsetzung und Schluss folgt.)

VIII.

Miscellanea

von

Carl Siegfried.

I.

Dass Josephus nicht der Verfasser der Schrift *περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ* sei, darf nach dem, was Hugo Grotius, Heinrich Ewald, Wilibald Grimm und zuletzt noch J. Freudenthal (IV. Makkabäerbuch 1869, S. 113 f. 118 f.) hierüber gesagt haben, nicht länger bezweifelt werden. Es fragt sich nur, wie man denn dazu kam, ihm dieselbe überhaupt zuzuschreiben. Nach Ewald, weil sie ein unbekannter Josephus verfasste und man sie in der Folge dem bekannten beilegte (Gesch. d. V. Isr. IV, 633); nach Freudenthal (S. 119), weil man den Josephus gern als Machabaeorum scriptor historiae ansah und unter den 4 Makkabäerbüchern dieses vierte die einzige Möglichkeit dazu bot. Nach Grimm (Apokryphen IV, S. 292) lässt man am besten diese Sache auf sich beruhen. Vielleicht hätten wir auch diesem Rathe folgen sollen; aber es schien uns so, als ob etwa eine Stelle zu jener Prädicirung Veranlassung gegeben haben könnte, in welcher Josephus einen dem Thema des vierten Makkabäerbuches sehr nahe verwandten Gedanken ausspricht. Man vergleiche den Anfang letzterer Schrift: *φιλοσοφώτατον λόγον ἐπιδείκνυσθαι μέλλων εἰ αὐτοδέσποτός ἐστι τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός* ... oder ibid. ed. Bekker § 2: *ζητουμένου*[1] *τοίνυν τούτου εἰ αὐτοκράτωρ ἐστὶ τῶν παθῶν ὁ λογισμός* ... mit Joseph. antt. II, 4, 1, wo er von Joseph sagt: *τὴν ἀρετὴν ἥτις ἦν περὶ αὐτὸν οὐδ' ... ἐγκατέλειπεν ἀλλὰ διέδειξε*

[1]) So mit Recht Freudenthal, S. 21, statt *ζητοῦμεν δὴ τοίνυν* (Bekk.), was nicht in die Construction passt.

τὸ φρόνημα κρατεῖν τῶν ἐν τῷ βίῳ δυσκόλων δυνάμενον οἷς ἂν παρῇ γνησίως cf. § 5 ταῦτα λέγων . . . τὴν τῆς γυναικὸς ὁρμὴν ἐπισχεῖν ἐπειρᾶτο καὶ τὸ πάθος αὐτῆς εἰς λογισμὸν ἐπιστρέφειν. —

II.

Geiger, Urschrift u. Uebersetzungen der Bibel, S. 343, hebt hervor, dass der massorethische Text, dem Peschitth. Tharg. Vulg. folgen, in 1 Kön. 10, 19 lese: וְרֹאשׁ עָגֹל לַכִּסֵּה מֵאֲחָרָיו, also dem Throne hinten einen runden Kopf gebe. Es ist das eine ausserordentlich geschickte Correctur, durch welche die Massorethen das ominöse götzendienerische Kalb herausgebracht haben. Die ursprüngliche LA. haben die LXX καὶ προτομαὶ μόσχων (cf. עֵגֶל) τῷ θρόνῳ ἐκ τῶν ὀπίσω αὐτοῦ. Dasselbe findet sich bei Josephus antt. VIII, 5, 2: ἀνεκέκλιτο δ' (ὁ θρόνος) εἰς μόσχου προτομὴν τὰ κατόπιν αὐτοῦ βλέποντος.

III.

Josephus antt. II, 9, 2 erzählt: τῶν ἱερογραμματέων τις ..... ἀγγέλλει τῷ βασιλεῖ τεχθήσεσθαί τινα κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τοῖς Ἰσραηλίταις ὃς ταπεινώσει μὲν τὴν τῶν Αἰγυπτίων ἡγεμονίαν, αὐξήσει δὲ τοὺς Ἰσραηλίτας. Dazu vgl. Schemot rabba c. 1 zu Ex. 1, 22: היו אסטרולוגין אומרים לו גואל ישראל נתעברה נמנו אמו.

IV.

Clemens Alexandr. strom. I, 154 sagt: Mose habe den Aegypter durch ein Wort (λόγῳ) getödtet. Damit vgl. Schemot rabb. c. 1 zu Ex. 2, 12: רבנן אמרי הזכיר עליו את השם והרגו.

Josephus antt. II, 11 lässt die Ermordung des Aegypters ganz fort; im Gegentheil: Mose hat nach ihm die Aegypter durch einen glücklichen Feldzug von den Aethiopiern errettet; statt ihm zu danken, werden sie neidisch und der König beschliesst, ihn zu tödten. Vgl. über diese auch bei Artapanos

sich findende Sage: Freudenthal, Hellenistische Studien, 1875, S. 155.

V.

Ambrosius de paradiso c. 11 (ed. Migne, § 49) sagt zu Genes. 2, 20: Simul accipe qua causa omnia (sc. pecora) deducta sint ad Adam, ut in omnibus videret ex utroque sexu substantiam constare naturae id est ex masculo et femina et ipse usu exemploque cognosceret necessarium sibi consortium mulieris adjectum. Vgl. Raschi z. d. St. כשהביאן הביאן לפניו כלמין ומין זכר ונקבה אמר לכלם ישבן זוג ולי אין בן זוג נויד ויפל.

VI.

Zu ולא תגעו in Gen. 3, 3 bemerkt Ambrosius, dass dieser Zusatz bereits der Anfang des Falles gewesen sei; denn man dürfe zu göttlichen Geboten weder etwas hinzufügen, noch etwas davon hinwegnehmen (de parad. c. 12 ed. M. § 56). Vgl. Raschi z. d. St. הוסיפה על הצווי לפיכך באה לידי גרעון הוא שנאמר אל תוסף על דבריו.

VII.

Dass mit den 3 Scheffeln Mehl, unter welche ein Weib ein wenig Sauerteig mengt (Matth. 13, 33. Luc. 13, 21), angespielt sei an Gen. 18, 6, wo Sarah 3 Scheffel Mehl nimmt, ist wohl ziemlich deutlich. Eine andere Beziehung hat Ambrosius herausgefunden. Er sagt: de Cain et Ab. I, 8 (ed. Migne, § 30): tres mensuras offert similaginis . . . haec est similago quam in evangelio molit mulier illa, quae assumetur (Matth. 24, 41), weil nämlich diejenige Gemeinde, welche den Glauben an die Dreieinigkeit hat, die jene 3 Scheffel bedeuten, angenommen, die andere aber, welche dieses Glaubens ermangelt, nämlich die Synagoge, verworfen wird. Abraham übrigens gehört nicht der Synagoge, sondern der Kirche an, denn durch jenen der Sarah ertheilten Befehl, 3 Scheffel Mehl zu nehmen, hat er seinen Dreieinigkeitsglauben bekannt.

VIII.

Die Emendation von Olshausen und Lagarde (On. s. II, 95), wonach in Gen. 6, 14 קִנִּים קִנִּים zu lesen, wird unterstützt durch Philo quaestt. in Genes. II, 3 (bei Aucher, Philonis Judaei paralipomena, Armena 1826, p. 76): loculos loculos (nidos nidos) facies arcam.

IX.

Ambros. de Abrah. I, c. 5 (§ 42) zu Genes. 18, 9 אַיֵּה שָׂרָה. Numquid ignorabat Dominus qui in posterioribus Sodomorum futura excidia denuntiat ubi Sara esset? Non ignorabat: sed docere nos voluit quantus pudor debeat esse feminarum . . . cf. Raschi z. d. St. יודעים היו מלאכי השרת שרה אמנו היכן היתה אלא להודיע שצנועה היתה.

X.

Zu Gen. 22, 5 ונשובה sagt Ambros. de Abrah. I, c. 8 (§ 71): prophetavit quod ignorabat. cf. Raschi z. d. St. זתנבא שישובו שניהם.

XI.

Es wäre vielleicht lohnend, wenn sich hie und da ermitteln liesse, dass auf den Wortlaut der Vulgata dogmatisirende Exegese eingewirkt habe.

In Ps. 1, 6 lesen wir im massorethischen Texte דֶּרֶךְ רְשָׁעִים und דֶּרֶךְ צַדִּיקִים, ebenso LXX ὁδὸν δικαίων — ὁδὸς ἀσεβῶν. Dagegen hat die Vulgata: viam justorum — iter impiorum. Hiezu sagt Ambros. enarrat. in ps. 1, § 58: Pulchre autem ait: et iter impiorum peribit. Speravit Latinus ut iter diceret et tanquam discrevit iter a via. . . . . quia et dominus: „ego sum via“ dixit, non dixit: ego sum iter.

XII.

Ambrosius hexaemer. I, c. 4, § 13: In hoc ergo principium mensium coelum et terram fecit quod inde mundi capi

oportebat exordium ubi erat opportuna omnibus verna temperies. Unde et annus mundi imaginem nascentis expressit ... Dedit ergo formam futuris annorum curriculis mundi primus exortus ut ea lege annorum vices surgerent atque initio cujusque anni produceret terra nova seminum germina quo primum Dominus Deus dixerat: germinet terra herbam etc. (Gen. 1, 11). cf. Rosch haschana 10^{b}.

XIII.

2 Kön. 3, 11 wird von Elisa gesagt, er habe Wasser auf die Hände des Elia gegossen. Hierzu vgl. Sylvestre de Sacy, Chresth. arabe I, 3, die Erzählung von der hohen Ehrerbietung, welche Al-rashid gegen die Gelehrten zeigte, indem er dem Abu-Moawia Wasser auf die Hände goss.

XIV.

Gen. 3, 3 „rühret nicht daran" ist eine Erläuterung des Gebotes von c. 2, 16. 17. Vgl. hierzu Levy, Neuhebr. Wörterb. s. v. סרג.

IX.

Ein frühes Citat aus dem lateinischen Hegesippus.

Von

Dr. Hermann Rönsch,
Archidiakonus in Lobenstein.

Ein Palimpsest der Ambrosianischen Bibliothek in Mailand aus dem Kloster Bobbio (C. 73. part. inf.), dessen erste Schrift dem 4. oder 5. Jahrh. n. Chr. angehören soll, enthält Bruchstücke eines Tractatus in Lucae evangelium, welche in

Ang. Mai's Scriptorum veterum Nova Collectio Tom. III. (Romae 1828), part. II, p. 191—207 gedruckt vorliegen. Der Verfasser giebt sich als Arianer zu erkennen und war vermuthlich ein Bischof der damaligen Zeit. In diesem nach Sprache und Inhalt nicht uninteressanten Tractate ist bei der Besprechung des Verses Luc. 5, 1 nach den Worten: „Iusta [= iuxta] stabat piscator, fons caelestis, portus salutis, Gen(ne)sareth ipse" ohne Angabe der Quelle ein — schon von dem Herausgeber erkanntes und nachgewiesenes — Citat aus jener lateinischen Bearbeitung der 7 Bücher des Josephus *Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου* eingeschaltet, deren unter dem Falschnamen Hegesippus versteckte Autorschaft von nicht Wenigen auf Ambrosius von Mailand zurückgeführt wird. Dasselbe lautet (p. 200 sq.): *Namque lacus, velut quodam maris ambitu* [*ambitus* cod.], *sinus amplissimus in longitudine centum quadraginta extenditur stadia, latitudine* centum *quadraginta diffunditur, crispantibus aquis auram de se ipso excitans: unde* Gennesar *dicitur Greco vocabulo, quasi* generans sibi auram: *aqua dulcis et ad potandum habilis.* — Ganz so aber lauten bei Hegesippus im 3. Buche die Anfangsworte des 26. Capitels (p. 217, 1—4 der Edition von *Weber-Cäsar*, Marburg 1864), nur mit unerheblichen Abweichungen, die auf Rechnung der Abschreiber kommen, nämlich: lacus *ipsius* . . . ohne das falsche zweite *centum* . . . unde *et* Genesar [*genessar* cod. Cassell.] . . . *aquae.* — Der Arianer fährt sodann in seiner theologischen Exposition ohne weitere Bezugnahme also fort: Ut pro piscibus susciperet hominis [= homines] et ex hominibus electos ministros adsumeret. O status Christi, meritorum probatio, electionis privilegium . . .

Da unseres Wissens diese frühzeitige Benutzung der nach Hegesippus benannten Schrift noch nicht unter den übrigen Bezeugungen angeführt worden ist, so haben wir es im Hinblicke auf die neuesten Verhandlungen über den Verfasser für angezeigt gehalten, sie hier zu erwähnen. Für den Fall, dass jene Quelle der Feder des Ambrosius entflossen war und der Arianer diess wusste, ist es begreiflich, wesshalb der Dissenter

den Namen des katholischen Bischofs ungenannt liess; gleichwohl aber konnte ihm dessen etymologische Erklärung des Namens Gennesar aus *γεννᾶν* und *ἄρα* so imponiren, dass er sie seinem Tractate einverleibte. Bei Josephus selbst bell. Jud. III, 10, 7 ist das Wort nicht erläutert, richtig jedoch aus dem Hebräischen in dem Namenbuche des Hieronymus, welcher p. 61, 21 Lag. angiebt: Gennesar hortus principum = *Γεννησαρὲτ κῆπος ἀρχόντων* in dem Lexidion ibid. p. 189, 9.

Anzeigen.

Eduard Reuss, Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments. Braunschweig 1881. 8. XVI und 744 S.

Der ehrwürdige Verfasser wird hoffentlich thatsächlich widerlegt werden, indem er seinem alten Freunde und Collegen Eduard Cunitz sein „letztes Werk" widmet, welches er auch sein erstes nennen zu dürfen meint. „Wenigstens die Idee dazu und die Anlage desselben, auf Grund der von vorne herein für mich massgebenden Thatsachen, fällt in den Anfang der dreissiger Jahre, und der Entwurf ist zum ersten Male im Sommersemester 1834 Gegenstand einer Vorlesung gewesen, welche das, was man gewöhnlich die Einleitung in's Alte Testament nennt, zu ersetzen bestimmt war. Die wichtigsten Ergebnisse meiner betreffenden Studien waren aber so sehr verschieden von dem, was man damals allgemein für das Richtige hielt, dass ich, ein ganz unbekannter junger Anfänger, es nicht wagte, damit hervorzutreten. — Wer die Literatur jener Zeit sich vergegenwärtigt, nicht die conservative bloss, sondern namentlich auch die kritische, der wird es begreiflich finden, dass ich mich scheute, sofort der gelehrten Welt die Herausforderung hinzuwerfen, die Propheten für älter anzuerkennen als das Gesetz, und die Psalmen für jünger als beide." „Ich möchte nur erwähnen, dass ich zunächst mein Augenmerk nicht auf die äusserlichen geschichtlichen Thatsachen in den biblischen Schriften richtete, sondern auf die gesetzlichen

und in dem Studium dieser den Ariadne-Faden zu finden hoffte, der aus dem Labyrinthe des damaligen Hypothesenkrams über die Entstehung sowohl der mosaischen als der übrigen Bücher des A. T. an das Tageslicht eines auch psychologisch begreiflichen Entwickelungsgangs des israelitischen Volks führen sollte. Meine Studienjahre waren in eine Zeit gefallen, wo gerade dieser Seite wenig Aufmerksamkeit zugewendet, dagegen viel Fleiss an natürliche Wunder-Erklärungen vergeudet wurde. Nur die unnatürlichsten Wunder, das Beginnen der religiösen Erziehung Israels mit der fertigen levitischen Cultordnung, die Unbekanntschaft der grössten Propheten, eines Samuel und Elija, mit derselben, und andre der Art, die liess man unerklärt. Man stiess sich nicht daran, dass die Bücher der Könige das tadelten, was jene Propheten mit ihrem Beispiele gut geheissen hatten. Man sah nicht, dass das Deuteronomium gleich am Eingang (C. 5) alles Ernstes versichert, dass die Offenbarung von Horeb jetzt erst im Lande Moab mitgetheilt werde, und dabei den Namen Sinai gar nicht kennt. Man liess es unbesehen gelten, dass Saul und Absalom die Veranlassung zur Abfassung von fünf oder sechs Dutzend Psalmen gegeben haben sollten, obgleich weder von dem einen noch von dem andern darin nur mit einer Silbe, auch nicht indirect, die Rede ist. An diesen und vielen ähnlichen Dingen nahm ich Anstoss und suchte sie mir zurechtzulegen, und so entstand für mich zuletzt der Kanon, den ich oben in einer kurzen chronologischen Formel aufgestellt habe [erst Propheten, dann Gesetz, schliesslich Psalmen]. Es versteht sich, dass diese Formel nur als allgemeines Schema Geltung hat und sich nicht auf eine bis in alle einzelnen Elemente durchgeführte Zeitordnung erstrecken soll, wie sich dies zur Genüge in diesem Buche zeigen wird. Wenn ich nun auch behaupten darf, dass die Grundidee meiner Geschichts-Construction ganz mein Eigenthum ist, so gestehe ich andrerseits sehr gerne, dass ich zur weitern Ausbildung und Begründung derselben vieles, wichtiges und für mich selbst abschliessendes meinen lieben Freunden und ehemaligen Schülern, dem mir unvergesslichen Graf und meinem jetzigen Collegen Kayser verdanke, sowie namentlich auch Herrn Prof. Kuenen in Leiden, dessen Schriften mir erst den Muth gegeben haben, mit der meinigen herauszurücken, freilich auf die Gefahr hin, nun erst recht überflüssig zu sein." Im Gegentheil wird jeder, auch wenn er dem Herrn Verf. nicht in allem zu folgen vermag, eine so sachkundige und anziehende Zusammenfassung, zumal von dem bis dahin mehr unsichtbaren Urheber einer neuen Wendung der alttestamentlichen Kritik, mit lebhaftem Danke begrüssen.

Die Arbeit des jetzt heimgerufenen W. Vatke, meines unvergesslichen Lehrers, vom J. 1835 hat Reuss erst in viel neuerer Zeit schätzen gelernt.

Mit den Ansichten, welche das gegenwärtige Werk, seine „Lebensarbeit", darlegt, steht der Hr. Verf. jetzt nicht mehr so allein, wie er vor 47 Jahren gestanden haben würde. Gleichwohl erwartet er, dass auch in diesem seinem Buche mancher Leser Spuren von kritischem Radicalismus finden wird (S. 486). Man kann in der That sehr frei gesinnt sein und doch darüber befremdet werden, dass das Buch der Sprüche erst geraume Zeit nach Esra angesetzt (§ 398—403), die Mehrzahl der Psalmen der makkabäischen Zeit zugewiesen werden (§ 474). Reuss bemerkt wohl § 397: „Dagegen stehn wir in Betreff sowohl dieser als auch anderer Schriften einer viel weiter gehenden Kritik gegenüber, welche Ansichten verficht, denen wir nicht folgen können. Von Joel, den man in die persische Zeit verlegt, ist früher die Rede gewesen (§ 210 f.); auch Ezechiel ist schon für dieselbe in Beschlag genommen worden (§ 333). Mit Sach. 9 f. sollen wir sogar bei der makedonischen Weltmonarchie angekommen sein (§ 224)." Diese Aeusserung des verdienten Veteranen ist mir geradezu unbegreiflich. An Ezechiel in der persischen Zeit und Sach. 9 f. in der Zeit der makedonischen Weltmacht bin ich gänzlich unschuldig. Dass ich Joel, den Sohn Petuels, über welchen die h. Schrift sonst nicht das Mindeste sagt, nach Vatke's Vorgang erst in die persische Zeit, gleichzeitig mit Ezra's Ankunft in Jerusalem (458) angesetzt (Z. f. w. Th. 1866. IV. S. 412 f.) und diese Ansicht nicht bloss gegen den im 9. Jahrh. v. Chr. stehen bleibenden Eberhard Schrader (Z. f. w. Th. 1870. IV. S. 442 f.), sondern auch gegen den bis 445 v. Chr. oder bald darauf herabgehenden Adelbert Merx gerechtfertigt habe (Z. f. w. Th. 1880. IV. S. 391 f.), ist richtig. Aber kein Orthodoxer hat mich desshalb, weil ich die Pflicht gewissenhafter Schriftforschung hier nach Kräften erfüllt habe, als ein Beispiel zu weit gehender Kritik des Alten Test. dargestellt. Und Reuss selbst (§ 210. 211) macht wohl Einwendungen, aber wenig zutreffende, da er meine letzte, eingehendste Darlegung nicht einmal berücksichtigt. Auch giebt er ja (S. 246) selbst zu, dass manches für die neuere kritische Ansicht spricht." Mit welchem Rechte kann er also Unsereinem gegenüber seine Kritik als eine nicht so weit gehende darstellen? Eher hätte er meine Ansicht, dass der eigenthümliche Abschnitt Jes. C. 24—27 auf Alexander's d. Gr. Eroberung von Tyrus 332 v. Chr. geht (Z. f. w. Th. 1866. IV. S. 437 f.), welche Th. Linschmann

(Z. f. w. Th. 1882. III. S. 358 f.) weiter bestätigt hat, als ein Beispiel solcher Art hinstellen können. Aber da hat er meine Nachweisungen nicht einmal eines Wortes gewürdigt. Diesen Abschnitt möchte Reuss (§ 329) immer noch auf die frische Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer 588 beziehen. Aber wie kann er, von vielem Andern abgesehen, in diesem Abschnitte nur die ausgebildete Auferstehungslehre verkennen? „Der angeblich C. 26, 19 bezeugte Glaube an die Auferstehung der Todten ist jedenfalls nach Analogie von Ez. 37 aufzufassen; V. 14 führt ihn an sich schon auf das richtige Mass zurück, und die andre Stelle ist nach dem Zusammenhang im Optativ zu erklären. Auch in C. 25, 8 entscheidet der Context und der Parallelismus.“ Man lese nur die angeführten Stellen unbefangen! 25, 7. 8: „Und vernichten wird er auf diesem Berge [Zion] die Hülle, die da verhüllte alle Völker, und die Decke, die da gedeckt über alle Nationen. Er vernichtet den Tod auf ewig, und es wischt der Herr Jhvh die Thräne von jedem Antlitz.“ Den bisher herrschenden Heiden gilt wohl das Wort 26, 14: „Todte leben nicht, Schatten stehen nicht auf. Darum hast du (Jhvh) geahndet und sie vertilgt und vernichtet alles Gedächtniss an sie.“ Aber von dem Gottesvolke lesen wir 26, 19: „Leben werden [oder immerhin: mögen] deine Todten, meine Leichname auferstehen. Erwacht und jubelt, Staubbewohner! Denn Lichtthau ist dein Thau, und die Erde gebiert Schatten.“ Wie man da um die Auferstehung der Frommen des Gottesvolks hinwegkommen kann, ist mir ein Räthsel. Uebrigens meine ich, dass meine Darlegung auch sonst wohl Beachtung verdient hätte.

„Eine viel weiter gehende Kritik“, welcher ich nicht folgen zu dürfen meine, übt Reuss dagegen an dem Pentateuch oder Hexateuch und anderweitig aus. Aus der ganzen „Zeit der Helden“ bis zu Ende König Saul's (§ 31 — 150) sollen wir ja gar nichts Schriftliches ausser dem Debora-Liede Richt. C. 5 noch besitzen, nicht einmal den Dekalog, wie er ist (§ 77). In der „Zeit der Propheten“, von König David bis zu der chaldäischen Zerstörung Jerusalems (§ 151 — 320), wird nicht einmal Ps. 18 (2 Sam. 22) als ein ächtes Lied David's anerkannt, mit welcher Ansicht Reuss (§ 157) freilich nicht allein steht. In dem Segen Jacob's Gen. C. 49 kann ich wegen Vs. 26 nicht zugeben, dass das Königthum Ephraim's noch nicht anerkannt werde (§ 171), finde vielmehr nach Vs. 10 das Königthum Juda's bloss als vorübergehend anerkannt (vgl. Z. f. w. Th. 1882. III. S. 357 f.). Das Hohelied setzt Reuss (§ 189 — 192) mit Recht noch in das 10. Jahrh. v. Chr., übrigens als eine Sammlung kleiner

Gedichte. Das älteste Stück „des jetzigen Pentateuchs, legislatorischen Theils, welches in diesem selbst als ein besonderes, für sich bestehendes, mit dem Namen des Bundesbuches [Ex. 24, 7] bezeichnet wird“ (Ex. C. 20—23), soll das Landrecht König Josaphat's (etwa 917—892 v. Chr.) sein (§ 200). Mir scheint dieses uralte Stück mindestens noch der vorköniglichen Zeit anzugehören. Den sogenannten Jhvisten kann ich freilich nicht mit Reuss (§ 213—218), welcher dessen Werk „das Buch der heiligen Geschichte“ nennen möchte, schon in der zweiten Hälfte des 9. Jahrh. ansetzen, auch nicht dem Reiche Ephraim zuweisen, vielmehr muss ich ihn in Uebereinstimmung mit Graf erst der Zeit des Jesaja, auch dem Reiche Juda zuweisen und ihn die elohistische Bearbeitung eines älteren ephraimitischen Werkes, welche durch den „Priester-Codex“ nicht beseitigt ist, ergänzen lassen. Von der alten Ergänzungshypothese, welche von den neuesten Kritikern schon für völlig überwunden ausgegeben wird, erklärt Reuss (§ 217) selbst, dass sie wenigstens in der Urgeschichte Gen. C. 1—11 kaum ganz umgangen werden kann. Die Erzählung von dem Paradiese und dem ersten Menschenpaare Gen. C. 2. 3 soll übrigens der Jhvist höchstens vorangestellt, aber nicht selbst verfasst haben (§ 218). Das Buch Ijob weist Reuss (§ 234 f.) dem untergehenden Reiche Ephraim zu als die Krone der hebräischen Literatur. Erfreulich ist es, dass Ijob 19, 17 wenigstens nicht in gewöhnlicher Weise mit dem Prolog, wo Ijob's Kinder umgekommen sind, in Einklang gezwängt wird (§ 240, S. 291). Dem B. Ijob wird unmittelbar angeschlossen das Büchlein Ruth (§ 242—244), welches ich von den Anhängen des Richterbuchs nicht trennen kann, eben desshalb auch etwas später ansetzen muss. Auffallen muss es, dass Reuss (§ 245 f.) nun erst zu den Büchern Samuelis kommt, welche wahrlich ältere Bestandtheile darbieten, auch mit den Büchern der Könige noch enger zusammenhängen, als § 248 zugestanden wird. Auffallend ist es ferner, dass erst nach dem offenbar angehängten Büchlein Ruth und kurz vor dem Deuteronomium das Buch der Richter folgt (§ 275—279). Das Deuteronomium (C. 5—26. 28) soll das geschriebene Gesetz sein (§ 286—294), was ich nur mit Vorbehalt älterer elohistischer Gesetze einigermassen zugeben kann. Dem Propheten Jeremia weist Reuss (S. 379) als Menschen und Prediger unter den hebräischen Propheten die erste Stelle an, „obgleich er in theologischen Kreisen dem Jesaja weit nachgesetzt und in akademischen über diesem vergessen wird.“ Dass Jeremia nicht genug geschätzt und gelesen wird, ist gewiss richtig. Zwischen der

ersten Wegführung und dem Untergange des Staates (598 und 588) wird noch das Deuternomium mit dem viel älteren Jhvisten in Verbindung gebracht, auch der Kern des Buches Josua bearbeitet (§ 314—316). Das letzte Werk dieses Zeitraums sollen die Jahrbücher der Könige Israel's und Juda's gewesen sein. Die Propheten haben, da sie der Centralisation des Cultus, wenn auch in guter Absicht, die Hand geboten, nur der Hierarchie vorgearbeitet.

Gleichwohl bietet die Zeit der Priester, nämlich von der Zerstörung Jerusalems bis zu der makkabäischen Tempelweihe (§ 321 — 460) noch Propheten ersten Ranges. An der Spitze stehen die Klagelieder, nach welchen dann durch Baruch das Jeremia-Buch seinen Abschluss erhält. Gegen Jes. C. 24 — 27 zu Anfang dieses Zeitraums habe ich schon Einspruch gethan. Den mitunter unbillig vernachlässigten Propheten Ezechiel (§ 333 bis 339) lässt Reuss, wie zu erwarten war, namentlich gegen den Abschluss des Pentateuchs zu seiner Zeit zeugen: „Es ergiebt sich nämlich, dass die in den mittlern Büchern des letztern [Ezechiel] niedergelegte Cultgesetzgebung zu seiner Zeit noch nicht vorhanden gewesen ist, wohl aber einzelne Hauptartikel eben von ihm erst, in seinem Zukunftsgemälde, gleichsam im Bewusstsein persönlicher Auctorität, als Regel für die Folgezeit aufgestellt worden sind. Dahin gehört vor allem die dem Deuteronomium noch unbekannte [vielleicht nicht mehr genehme] scharfe Unterscheidung zwischen den Priestern, den Nachkommen Zadok's, und gemeinen Leviten, denen eine ganz untergeordnete Stellung angewiesen wurde.“ Das Zeugniss Ezechiel's ist gewiss nicht zu unterschätzen, kann aber auch überschätzt werden. Das Dasein einer Opfergesetzgebung bezeugt ja schon Jerémia, wenn er sie auch noch verwirft (7, 22. 23. 8, 8). Die Bücher „oder richtiger das Buch der Könige“ lässt Reuss (§ 340—343) ursprünglich eine besondre Arbeit gewesen sein und mit dem ihm vorangehenden Samuel-Buche nichts gemein gehabt haben. Zur Zeit seiner Abfassung soll in dem Kreise, dem es angehört, kein andres Gesetzbuch bekannt gewesen sein, als das Deuteronomium. Die entgegenstehende Stelle 1 Kön. 8, 4 wird für eine ungeschickte Interpolation erklärt (S. 422). Schön ist die Bemerkung über Deutero-Jesaja (S. 347 f.): „Der Verf. des Werkes, welches wir Jes. 40 — 66 lesen, ist nach Jeremia und Ezechiel der dritte grosse Prophet Israels, in ganz anderm Sinne, als man gewöhnlich von solchen im Gegensatz zu den sogen. kleinen redet, und alle drei erscheinen nur um so grösser, als sie in der Zeit der tiefsten Erniedrigung ihres Volkes geschrieben haben, wo schwächere

Geister sich der Verzweiflung hingeben konnten, und da sie keine ebenbürtigen Nachkommen gehabt haben" (S. 427). Erst zwischen die Restauration (Serubabel's) und Ezra wird der eigenthümliche Abschnitt Lev. 17—26, welcher übrigens nicht ursprünglich erhalten sei, angesetzt (§ 369). Durch Ezra kommt es schliesslich zu dem Priester-Codex (§ 377—380), welchen man uns heutzutage anstatt des ersten Elohisten bietet. Mir kommt es nicht in den Sinn, exilische und nachexilische Bestandtheile des Pentateuchs bis zu Ezra hin zu bestreiten; aber in solcher Ausdehnung und mit völliger Preisgebung eines vorjhvistischen Elohisten kann ich sie nicht anerkennen. Und da der Pentateuch der Samariter mit dem jüdischen wesentlich übereinstimmt (§ 381. 382), kann ich es um so weniger glauben, dass die Thora erst nach Ezra ihre endgiltige Gestalt erhalten haben sollte (§ 387. 388). Die Sprüche Salomo's kann ich, abgesehen von einzelnen Zuthaten, welche nicht unmöglich sind, vollends nicht erst dieser späten Zeit zuweisen (§ 398—403).

Das vierte Buch behandelt die Zeit der Schriftgelehrten, von der Religionsverfolgung des Antiochus Epiphanes bis zu den Nachwehen der römischen Zerstörung Jerusalems (§ 461—600). Die Entstehung der meisten Psalmen in der makkabäischen Zeit wird nicht Allen einleuchten, zumal da sie auch durch Beseitigung von 1 Chron. 16, 8—36 als einer jungen Interpolation gestützt wird (S. 588). Sonst erfreue ich mich namentlich in der Ansetzung von Baruch II nach 63 v. Chr. (§ 510), dagegen nicht in der Ansetzung des Ezra-Propheten zu Anfang Kaiser Domitian's (§ 597) der Uebereinstimmung mit dem verehrten Verfasser.

Das ganze Werk will sorgfältig gelesen werden und wird niemand, welcher nach geschichtlicher Wahrheit sucht, auch da, wo er nicht überzeugt wird, ohne reiche Anregung und Belehrung lassen. Hoffen wir, dass dieser Nestor protestantischer Theologie das ebenso anziehende als lehrreiche Werk nicht zum ersten und letzten Male herausgegeben haben werde! A. H.

Albert Klöpper, Der Brief an die Kolosser, kritisch untersucht und in seinem Verhältnisse zum paulinischen Lehrbegriff exegetisch und biblisch-theologisch erörtert. Berlin 1882. 554 S. gr. 8. [1])

Wie des Herrn Verfassers Erklärung des zweiten Korintherbriefes (Berlin 1874) durch Umsicht, Gründlichkeit und Klarheit sich auszeichnet (vgl. unsere Recension in der Jenaer Lit.-Ztg.

[1]) Eine Anzeige dieses Werkes von dem Herausgeber erschien in dem Literar. Centralblatt, 1882, No. 40. Anm. d. Herausg.

1874, No. 35), so auch das hier anzuzeigende Werk über den Kolosserbrief, nur dass wir hier eine unangenehme Breite und Redseligkeit in der Darstellung zu bedauern haben. Auch sollte man bei dem verhältnissmässig grossen Umfange des einen der kleinsten paulinischen Briefe behandelnden Werkes einen relativ vollständigen sprachlichen wie historisch-kritischen Apparat erwarten, ähnlich dem, welchen Bleek in seinem dreibändigen Werke über den Hebräerbrief gegeben hat. Statt dessen berücksichtigt Klöpper nur neuere Auslegungen und zwar bloss in soweit, als es zur Begründung der eigenen Ansicht unbedingt nöthig ist. Können wir uns nun auch nicht mit dem Verfahren derer befreunden, die, wie Meyer, auch die wunderlichsten Erklärungen mitzutheilen und kritisiren zu müssen glauben: so meinen wir doch, dass, natürlich in verständiger Auswahl, dogmen-historisch wichtige und interessante Auslegungen, z. B. die verschiedenen rationalisirenden Erklärungen der logologischen Stelle Cp. 1, 15—17, wie sie von den Socinianern, Nösselt, Schleiermacher, Baumgarten-Crusius u. A. beliebt wurden, erwähnenswerth seien.

In der Einleitung (S. 1—134) behandelt er folgende Gegenstände: § 1. „Das Object und die Methode der Behandlung“ (S. 1—7). — § 2. „Zweifel an der Aechtheit des Kolosserbriefs“ (S. 7—17). Hierzu bemerken wir, dass schon vor Mayerhoff Carl Schrader in seinem Werke „Der Apostel Paulus“, Thl. 5, zu Koloss. 4, 10. 16. 18 f. einige Zweifel an der Aechtheit hinwarf. — § 3. „Gegeninstanzen“ (S. 17—25). — § 4. „Vermittelungsversuche“ (S. 25—43), nach denen ächte und unächte Theile des Briefes unterschieden werden, wogegen Klöpper den Brief mit Recht als eine untrennbare Einheit erweist. — § 5. „Die Entstehung der colossischen Gemeinde“ (S. 42—48). — § 6. „Ort und Zeit der Abfassung des Briefes“ (S. 48—54). Mit Recht erklärt Klöpper die Abfassung in der römischen Gefangenschaft des Paulus für viel wahrscheinlicher, als die in der cäsareensischen. Aber mit welchem Recht nennt er Cäsarea Palästinae eine „verhältnissmässig unbedeutende Hafenstadt“? — § 7. „Die allgemeine Veranlassung der Entstehung des Briefes“ (S. 54—58). — § 8. „Die in dem Briefe bekämpfte Irrlehre“ (S. 58—119). In Uebereinstimmung mit der jetzt gewöhnlichen Ansicht erweist Klöpper dieselbe als eine auf Essäismus zurückgehende judenchristliche asketische Theosophie. — § 9. „Der Gedankengang des Briefes“ (S. 119—134).

Im Wesentlichen bin ich mit dem einverstanden, was Klöpper zur Vertheidigung der Aechtheit und Integrität des Briefes beibringt. Nur die beiden in der Streitfrage bedeutend-

sten Punkte, die in dem Briefe bestrittene Irrlehre und die auf das Höchste gesteigerte Christusvorstellung will ich in Betracht ziehen. — Wäre die von Baur aufgestellte und in seiner Schule herrschend gewordene Behauptung richtig, dass der ächte Paulus den präexistenten Christus nicht als göttliches, ja als das höchste Wesen nächst Gott, sondern als idealen, pneumatischen und himmlischen Menschen sich gedacht habe, so wäre allerdings über die Aechtheit des Kolosserbriefes ohne Weiteres der Stab gebrochen, da in 1, 15 f. der präexistente Christus ganz augenscheinlich als der göttliche Logos im Sinne der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie gedacht wird. Mit Recht macht aber Klöpper S. 214 ff. hiergegen geltend, dass die Behauptung vom präexistenten Christus als pneumatischen idealen Menschen mit 1 Kor. 8, 6 sich nicht vereinigen lasse und in 1 Kor. 15, 47, auf welche Stelle Baur und seine Nachfolger sich berufen, nicht vom Eintritt des Herrn in's Erdenleben, sondern von seiner Wiederkunft aus dem Himmel als des lebendig machenden Geistes die Rede sei. Auch hat, worauf, so viel ich weiss, bis jetzt noch niemand geachtet hat, die aufwärts gehende Steigerung *ὡς ἄγγελον θεοῦ — ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν* in Gal. 4, 14 die Erhabenheit Jesu über die Engel zur Voraussetzung. Die religiöse und geschichtliche Genesis der richtig erfassten paulinischen Christusvorstellung glaube ich in der Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie, 1873, S. 52 f. genauer erklärt zu haben als Klöpper, welcher das religiös-psychologische Moment unbeachtet lässt. — Haben die Bestreiter der Aechtheit unseres Briefes ferner urgirt, dass nach 1 Kor. 8, 6 und Röm. 11, 36 Zweck und Ziel der Schöpfung Gott, dagegen nach Kol. 1, 16 Christus sei, und dass nach 1 Kor. 15, 28 die messianische Herrschaft Christi dereinst ein Ende haben und an ihre Stelle unbedingte Gottesherrschaft (*ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*) treten werde: so erinnert Klöpper S. 226 mit Recht, dass nichts nöthige, in Kol. 1, 16 an das allerletzte Ziel zu denken, wie ja auch in Röm. 14, 9 jedwede der messianischen Herrschaft Christi gesetzte Schranke fehle. Ueberhaupt aber sollte man bei der anerkannt grossen Lebendigkeit und Beweglichkeit des Paulus, bei seiner wesentlich auf dem Boden der religiösen Gefühls- und Phantasie-Anschauung sich bewegenden, auch durch die Gegensätze, mit denen er zu kämpfen hat, bedingten und darum nicht in dogmatische Daumschraube zu zwängenden Reflexion keine steifen und consistenten, ihm für die ganze Zeit seines Lebens unverrückt feststehenden Dogmen erwarten. Bei Abfassung unseres Briefes war es die in Kolossä und dessen Nachbarschaft ihm entgegengetretene Irrlehre,

die ihn veranlasste, seine Christusidee auf die denkbar höchste und mit dem jüdisch-monotheistischen Bewusstsein nur irgend zu vereinende Spitze zu treiben. Uebrigens ist ja der Satz *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη — — ἐξουσίαι* (Vs. 16) nur die Entfaltung des *δι' αὐτοῦ τὰ πάντα* in 1 Kor. 8, 6. Und wie in jenem Satze, so wird auch in *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν* (Vs. 17), welchen Gedanken man gegen den paulinischen Ursprung des Briefes geltend gemacht hat, eine Function des Logos auf Christus übertragen. Ueberdiess bemerkt Klöpper S. 218 über 1 Kor. 8, 6 sehr richtig: „Paulus hat sowohl in der von Gott dem Vater, als [auch] in der von Christus handelnden Aussage unterlassen, ein Verbum zu setzen, welches näher angäbe, wie er *τὰ πάντα* mit Gott, resp. mit Christus in Beziehung gesetzt habe. Wir sind aber, genau genommen, nicht berechtigt, ein solches, sei es *ἔκτισται*, sei es *ἐγένετο*, zu ergänzen. Paulus kann daher sehr wohl nicht bloss die Schöpfung des Universums auf Gott als den Urgrund, und auf Christum als das einzige vermittelnde Organ zurückgeführt haben: sondern es bleibt die Möglichkeit vollkommen offen, neben dem in's Daseingetretensein aller Dinge auch noch ihren Fortbestand auf Gott den Vater als Urcausalität und auf Christum als Mittler angedeutet zu finden." — Wenn endlich Paulus in 1, 20, was er früher nicht gethan hatte, die Kraft des Sühnopfertodes Jesu auch auf die Engelwelt ausdehnt, so begreift sich diess leicht unter der von selbst sich darbietenden Voraussetzung, dass die Irrlehrer der ihnen in 2, 18 vorgeworfenen *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* zufolge den Engeln heilsmittlerische Functionen beigelegt, dadurch aber die ausreichende Kraft des im Tode Christi dargebrachten einzigen Sühnungsopfers wenigstens thatsächlich in Abrede gestellt haben müssen. Die Vorstellung von einer Sühnungsbedürftigkeit der guten Engel war dem Apostel durch Hiob 4, 18 und 15, 15 nahe gelegt. — Dass die Entstehung einer judenchristlichen asketisch-theosophischen Richtung, wie sie in dem Briefe bestritten wird, unmöglich schon gegen Ende des Lebens des Paulus habe erfolgen können, ist eine willkürliche Behauptung der Gegner des Briefes; dieselben hätten diese Unmöglichkeit beweisen müssen. Waren doch die Prämissen der Irrlehre im Essäismus und jüdischen Alexandrinismus gegeben. Dieselbe ist nicht Gnosis des 2. Jahrhunderts, sondern Vorläuferin derselben, und sie erklärt sich zur Genüge aus dem zur religiösen Schwärmerei geneigten phrygischen Volkscharakter.

Nun noch einige exegetische Einzelheiten, gegen welche ich Einspruch erheben zu müssen glaube. Die Ausdrücke *υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* 1, 13 und *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* 1, 15 beschränkt

Klöpper (S. 185. 203. 206) auf den durch seine Auferstehung erhöheten Christus gegen den Gedankenzusammenhang. Denn da in dem Abschnitte 1, 15 ff. Zweierlei von Christus ausgesagt wird, nämlich sein metaphysisches Verhältniss zu Gott in Schöpfung und Erhaltung der Welt und die Friedensstiftung durch seinen erlösenden Tod, so müssen jene Ausdrücke auf die ganze Zeitdauer seiner Existenz vom vorweltlichen Dasein an sich beziehen und ist demnach εἰκὼν τοῦ θεοῦ sowohl von der metaphysischen Wesensverwandtschaft als auch von der ethischen Gottähnlichkeit zu verstehen. — Auch als Zeitmoment des πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι ἐν αὐτῷ (Vs. 19) soll Paulus nach Klöpper (S. 248 ff., hier einstimmig mit Weiss, Bibl. Theologie des N. T., S. 459, 1. Aufl.) die Auferweckung Christi von den Todten sich gedacht haben, weil nach 2 Kor. 8, 9 und Philipp. 2, 7 Christus beim Eintritte in das Erdenleben des πλήρωμα τῆς θεότητος sich entäussert habe und folglich „das πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι und ἑαυτὸν κενῶσαι (Philipp. 2, 7) sich unbedingt als gleichzeitige Vorgänge innerhalb desselben Subjects einander aufhöben". Allein da in ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλ. κατοικ. das unmittelbar vorangehende ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων begründet werden soll, in ἐν πᾶσι πρωτεύων aber πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Vs. 15) und πρωτότοκος ἐν τῶν νεκρῶν (Vs. 18) zusammengefasst wird, so kann das ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρ. nur in dem vorweltlichen Momente erfolgt sein, da Gott den präexistenten Christus in's Dasein rief und ihn zum πρωτότοκος πάσης κτίσεως machte. In den Stellen 2 Kor. 8, 9 und Philipp. 2, 7 ist nicht eine Entäusserung des göttlichen Wesens (als ob Paulus ein moderner Kenotiker gewesen wäre), sondern der göttlichen Machtherrlichkeit gemeint, welche Christus mit dem leidensvollen irdischen Dasein vertauschte. In Betreff der Philipperbriefstelle verweise ich auf meine ausführliche Abhandlung in dieser Zeitschrift 1873, S. 33 ff. — Zu πᾶν τὸ πλήρωμα supplirt Klöpper αὐτοῦ, d. i. τοῦ θεοῦ nach der gewöhnlichen Erklärung. Allein der Gebrauch des Artikels an Stelle des Possessivpronomens (vgl. Winer's Grammatik, S. 103) kann doch nur in Stellen stattfinden, in welchen es sich von selbst versteht, dass das Besessene dem Subjecte oder Objecte des Satzes angehört. Diess ist hier nicht der Fall. Denn es lassen sich verschiedene Pleromata denken, über welche Gott verfügt. Ginge die Stelle 2, 9 (πλήρ. τῆς θεότητος) voran, statt dass sie erst weiter unten folgt, so wäre die genannte Ergänzung selbstverständlich. So aber kann der absolute Ausdruck nur besagen: „Das bewusste Gesammtpleroma", welcher Ausdruck den

ersten Lesern des Briefes nur verständlich war und uns verständlich wird unter der Voraussetzung, dass es ein terminus technicus der Irrlehrer war, welche damit den Begriff der in die übermenschliche Geisterwelt ausgegossenen Geisteskräfte verstanden, was ja auch Klöpper S. 75. 103 und öfter anerkennt. Auch Philo hätte seinen *λόγος* als den Inbegriff der *λόγοι* oder *ἄγγελοι* oder *δυνάμεις* recht gut als das *πλήρωμα τῆς θέοτητος* bezeichnen können. — In dem Ausdrucke *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* 1, 15 fasst Klöpper nach Meyer's und Bleek's Vorgang den Genitiv als Genitiv der Vergleichung oder des Verhältnisses: „Erstgeborner im Vergleiche mit jedem, dem das Prädicat *κτίσιας* zukömmt", weil bei *πάσης* der Artikel fehle. Allein Angesichts der von Klöpper selbst angeführten Stellen *πρωτότοκα τῶν προβάτων* 1 Mos. 4, 4; *τῶν βοῶν* 5 Mos. 12, 17. 14, 23; *τῶν υἱῶν* 2 Mos. 22, 29 (das von Justinus Martyr. Dial. c. Tr. c. 100 Christo ertheilte Prädicat *πρωτότοκος τοῦ θεοῦ* kann selbstverständlich nicht in Betracht kommen) ist es das Einfachste und Natürlichste, *πάσης κτίσεως* als Genitivus partitivus zu nehmen und zu übersetzen: der ganzen Schöpfung, d. h. alles Geschaffenen. Denn bei Collectivbegriffen braucht zu *πᾶς* der Artikel nicht gesetzt zu werden, vgl. *πᾶσα γερουσία υἱῶν Ἰσραήλ* 2 Mos. 11, 22; *πᾶς ἵππος Φαραώ*, ibid. 14, 23; *πᾶν δίκαιον ἔθνος* Zusätze zu Esth. 1, 9 (andere Beispiele siehe in meinem Lexikon p. 342, 1. Spalte). Diess gilt besonders von solchen Begriffen, die in das Participium Perfecti passivi sich umsetzen lassen, wie *πᾶσα γραφή* s. v. a. *πάντα γεγραμμένα* 2 Tim. 3, 16; *πᾶσα οἰκοδομή* (nach der richtigen Lesart ohne Artikel) s. v. a. *πάντα ὠκοδομημένα* Eph. 2, 21; also *πᾶσα κτίσις* s. v. a. *πάντα κεκτισμένα*. Ebenso 3 Macc. 2, 2 in einer schwülstigen Anrede an Gott *δεσπότης πάσης κτίσεως* (nach der Lesart der meisten Handschriften) neben *ὁ κτίσας τὰ πάντα καὶ τῶν ὅλων ἐπικραιῶν δυνάσιης*, wo die Uebersetzung jedes Geschöpfes viel zu schwach wäre; *βασιλεὺς πάσης κτίσεως σου* Judith 9, 12. — Unsicher und schwankend ist der Verfasser in Erklärung der Redensart *ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ* 1, 24. Der Sinn kann nur der sein: Dem Apostel ist ein bestimmtes Maass von *παθήματα* zum Heile der Gemeinden (*ὑπὲρ ὑμῶν*) und von *θλίψεις τοῦ Χριστοῦ*, Bedrängnissen, wie sie Christus zu erdulden hatte, von Gott bestimmt. Immer aber ist er in Erfahrung und Ertragung solcher Bedrängnisse im Rückstande; jede neue Bedrängniss, die ihn trifft, giebt Gelegenheit, einen Theil des Rückstandes auszufüllen (*πληροῦν*) und indem er diess mit der rechten

Gemüthsverfassung thut, beweist er damit seine Dankbarkeit für das, was Christus für ihn gelitten hatte. Letzteres liegt in *ἀντί*, welches die (wenn auch noch so schwache) Gegenleistung bezeichnet, wie in *ἀντιμισθία*, *ἀνταποδιδόναι*. — Auf nicht weniger als 27 Seiten behandelt der Verfasser den Begriff der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* in Gal. 4, 3. 9. Koloss. 2, 8. 20. Nach bekanntem Gebrauch des Ausdruckes versteht er ihn von den Himmelskörpern, welche Paulus in Uebereinstimmung mit der alterthümlichen Vorstellung als beseelte Wesen sich gedacht habe. Hierdurch glaubt er sich berechtigt, den Ausdruck als sachlich gleichbedeutend mit den *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* zu nehmen. Ich glaube nicht, dass alle diejenigen Theologen, welche in neuerer Zeit *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* von den Himmelskörpern verstanden haben, geneigt sein werden, dem kühnen Fluge der scharfsinnigen und ausführlichen Deduction bis an das Ziel zu folgen, an welchem er anlangt. Eine Widerlegung des Hrn. Verfassers würde zu viel Raum in Anspruch nehmen und manche Wiederholung von bereits andererseits Gesagtem nöthig machen. Nur Eines erinnere ich. Wenn Klöpper zur Widerlegung der gewöhnlichen Erklärung „Anfangsgründe" bemerkt, dass, wo das Wort in dieser Bedeutung gebraucht werde, diess nicht ohne Beisetzung eines Genitivs geschehe, der das Erkenntnissgebiet bezeichne, dessen Anfangsgründe gemeint seien (wie z. B. in der bekannten Stelle Hebr. 5, 12): so ist ihm entgangen, dass Euklid sein bekanntes Buch einfach *στοιχεῖα* betitelte und darunter die Anfangsgründe der Mathematik verstand. Und warum sollte Paulus statt des dunkeln Ausdruckes zum besseren Verständniss nicht lieber geradezu *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* gesetzt haben? — In 2, 18 erklärt sich der Verfasser in Uebereinstimmung sowohl mit der äusseren Bezeugung als auch mit der jetzt herrschenden Ansicht für Streichung des *μή* vor *ἑώρακεν*. Er versteht letzteres von den Visionen, deren die Irrlehrer sich gerühmt hätten, so dass Paulus nach dieser Lesart „den Irrlehrern ein wissbegieriges Eindringen in die Dinge zum Vorwurf mache, die sie auf dem Wege der Vision percipirt haben" (S. 445 f.). Allein bei dieser Auffassung der Stelle gewinnt es den Anschein, als hätte Paulus diese Visionen gerade so wie die ihm selbst zu Theil gewordenen (2 Kor. 12, 1 ff.) als objective Gotteswirkungen anerkannt, was doch kaum glaublich ist. Und wie hätte er das nachdenkende Eingehen in den Inhalt solcher Visionen tadeln können? Hielt er sie aber für Hallucinationen, so würde er doch wohl *ἑωρακέναι δοκεῖ* (glaubt), vielleicht auch zur grösseren Verdeutlichung *ἐν πνεύματι* vor *ἑωρακέναι* gesetzt haben. Behält man *μή* bei, so enthalten die Worte einen Tadel der müssigen

grüblerischen Ergründung des Uebersinnlichen, speciell der Geheimnisse des übermenschlichen Geisterreichs. Diess passt vortrefflich zu dem Charakter der geschilderten Irrlehrer. Sonach möchte die Stelle zu den nach meiner Meinung nicht wenigen gehören, in welchen im Widerspruche nicht nur mit der äusseren Bezeugung, sondern auch mit der unter den jetzigen neutestamentlichen Theologen herrschenden Manie, ohne Berücksichtigung wenn auch noch so laut redender innerer Gründe nur die äussere Auctorität gelten zu lassen, die auch nicht übel bezeugte Lesart des früheren textus deceptus festzuhalten ist. Ist μή nicht etwa durch Nachlässigkeit ausgefallen, so kann die Auslassung nur von Solchen herrühren, die in den Worten des Apostels einen ihnen unerklärlichen Tadel jeder denkenden Beschäftigung mit dem Uebersinnlichen fanden.

Jena. W. Grimm.

Herm. Rehberg, Die Principien der monistischen Naturreligion. Moderne Anschauungen über Religionsreformen. Jena 1883. 8. VIII und 104 S.

Ebenso sonderbar wie der Doppeltitel ist der Inhalt der genannten Schrift. Sie beabsichtigt, die Ansichten Häckel's und seiner Anhänger über Religion und die v. Hartmann's über Sittlichkeit zu vereinigen und „frei auszusprechen". Die Ausführung dieser Absicht lässt zwar an Zuversichtlichkeit nichts zu wünschen übrig, ist aber ebenso schwach wie überflüssig. Wenn wir auch absehen von den vielfachen Citaten aus Dichtern, von mancherlei sonderbaren Stilblüthen und der wenig logischen Ordnung des Ganzen, so bietet der Inhalt der einzelnen Abschnitte doch immer noch genug Anlass zu Ausstellungen. Gegen die biblischen Schöpfungserzählungen bemerkt R., dass sie aus Phantasie entsprungen sind, er übersieht also, dass ihrer Aufstellung Beobachtung und Nachdenken vorangegangen ist (Gustav Zart, Bibel u. Naturwissenschaft, 1878, S. 42—47), dass aber andererseits kaum ein verständiger Lehrer jene alten Erzählungen aus „Bequemlichkeit" und mit Hilfe von „Wortwendungen" als der Wirklichkeit entsprechend in oberen Classen von Schulen vortragen wird. Von der vorhandenen Religion behauptet R., dass sie entweder uranfänglich geoffenbart oder auf natürlichem Wege allmählich in der Menschheit entstanden ist. Jedoch die dritte Möglichkeit, die allein dem wahren Vorgange entspricht, ist hier vergessen: dass nämlich die Offenbarung der Religion mehrere aufsteigende Stufen, deren letzte das Christenthum ist, gehabt und sich wie jede menschliche Erscheinung geschichtlich entwickelt hat. Mit jenem Dilemma fallen alle übrigen oft

gehörten und oft widerlegten Einwendungen gegen die geoffenbarte Religion.

Sehen wir zu, was der Verfasser auf Grund von Häckel's Behauptungen über die monistische Weltanschauung, aus welcher im Handumdrehen „eine monistische Naturreligion" gemacht wird, vorzubringen weiss. Als deren Grundsätze werden einige der bekanntesten Sätze der Naturwissenschaft verkündigt: 1) Nichts geschieht ohne Ursache, sondern Alles mit Nothwendigkeit nach bestimmten Gesetzen (von der sichtbaren Natur giltiger Grundsatz); 2) das ewige (?) Werden, Sein und Vergehen der Dinge hat seinen Grund in der verschiedenartigen Mischung ihrer kleinsten Theile und in der Bewegung derselben; 3) die Materie kann nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie wirksam sein (richtiger: ist wirksam); 4) die Annahme von übernatürlichen Wesen, als Ursachen einer ersten Anregung zum Weltprocesse, findet bei ernsten naturwissenschaftlichen Studien keine Bestätigung. Die drei letzten Sätze sind Resultat jeder physikalischen und chemischen Beobachtung und sie gelten gerade soweit, als die sichtbare Natur reicht. Wie aber werden sie zu einer Naturreligion, welche, wie S. 23 versichert wird, durch den Darwinismus „eine felsenfeste Stütze erhalten hat"? Das wird im ganzen Schriftchen nicht klar. Zwar wird gelegentlich behauptet, dass das Weltall mit dem Namen Gott bezeichnet werden kann, und dass der Mensch nur nach bestimmten Naturgesetzen zu handeln habe, aber nirgends wird ein Beweis dafür versucht, sondern in aphoristischer Weise ausgeführt, was Andere in strengerer Form längst nachzuweisen versucht hatten, dass auf der Grundlage der Häckelschen Hypothesen über die Abstammung des Menschen eine befriedigende Moral erbaut werden könne. — Bevor aber der Verfasser dafür Vorschläge zu machen wagte, wie etwa die sogenannte Naturreligion in Kirche und Schule eingeführt werden könnte, hätte er sich noch ein wenig besinnen sollen.

Jena. Dr. Gustav Zart.

William Smith and Henry Wace, A dictionary of christian biography, literature, sects and doctrines; being a continuation of ‚the dictionary of the Bible'. Vol. I. A—D. 8. XII and 914 pp. Vol. II. Eaba—Hermocrates. 8. XII and 928 pp. London 1877. 1880.

In der Gestalt eines biographischen Wörterbuchs wird hier eine vollständige Sammlung des Stoffes für die christliche Kirchengeschichte von der Zeit der Apostel an bis zu der Zeit Karls d. Gr. geboten, ausgenommen die christlichen Alterthümer, für welche

die Herren William Smith und Sam. Cheetham schon 1875 ein eigenes Wörterbuch herausgegeben haben. Das gegenwärtige Wörterbuch soll alle Personen behandeln, welche mit der Kirchengeschichte der acht ersten Jahrhunderte zusammenhängen, nebst der betreffenden Literatur und den Streitigkeiten über Lehre und Verfassung, soweit sie in jenen Zeitraum selbst fallen. Besondere Sorgfalt ist auf die bedeutenden Kirchenväter verwandt worden, ebenso auf die Kirchengeschichte von England, Schottland und Irland. Die Ausgabe dieses Wörterbuchs hatten anfangs die Professoren Lightfoot und Westcott übernommen unter der Oberaufsicht des Herrn W. Smith. Jene beiden Herausgeber mussten wegen anderweitiger Arbeiten zurücktreten. Daher übernahm Herr W. Smith selbst die Herausgabe bis zu Ende von B. Dann trat Herr Professor H. Wace mit Unterstützung jenes ersten Herausgebers ein. Besonderen Dank zollen die Herren Herausgeber den Herren Professoren D. George Salmon in Dublin und William Stubbs in Oxford und dem Herrn Lector Charles Hole in London. Das Verzeichniss ihrer Mitarbeiter enthält ausser den Genannten noch Namen, wie Fenton John Anthony Hort, Joseph Barber Lightfoot, unsern Dr. R. A. Lipsius, den Franzosen E. de Pressensé, Charles Taylor, Brook Foss Westcott, William Aldis Wright u. A. Mit Recht können die beiden Herausgeber meinen, das berühmte Werk ihres Landsmannes William Cave würdig fortgeführt zu haben. Mit Recht können sie auf die Vergleichung mit den deutschen Encyklopädien von Herzog und von Wetzer und Welte erwidern, dass diese Werke nicht, wie das ihrige, jeden mit der alten Kirchengeschichte zusammenhängenden Namen zu behandeln unternehmen, und dass sie ihrem Werke auch in den gemeinsamen Namen an Vollständigkeit weit nachstehen. Beide Herausgeber dürfen meinen, auf der durch W. Cave gebrochenen Bahn eine Schuld der protestantischen Wissenschaft abgetragen zu haben. Ihr Werk ist dem Forscher in der alten Kirchengeschichte geradezu unentbehrlich, da es sogar die geringsten Namen in den Schriften der Kirchenväter erörtert, z. B. die Haematiten bei Clemens v. Alex. Strom. VII, 17, 108 p. 900.

Ganz überflüssig wäre es, einzelne Artikel durchzugehen und Ausstellungen vorzutragen, welche sich wohl mitunter machen lassen. Ein solches Werk soll gebraucht werden. Der englischen Gelehrsamkeit gereicht es zu hoher Ehre. A. H.

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

X.

Die Disposition des dritten Evangeliums.

Von

Prof. Dr. H. Holtzmann in Strassburg i. E.

Mit diesen Zeilen will ich nur meiner Befriedigung über die Thatsache Ausdruck verleihen, dass im Meere derselben neutestamentlichen Kritik, wo dermalen selbst angesichts einer fast beleidigenden Klarheit des Sachverhaltes noch so viel eingewurzelte Vorurtheile unsterblichen Bestandes sich zu erfreuen scheinen — man denke nur an den Jakobusbrief — wenigstens da und dort einzelne Punkte festen Landes auftauchen, darauf man getrost Fuss fassen und es für Sache der Privatliebhaberei erklären kann, wenn noch forthin auf schwankem Boote unter dem Aushängeschild von Entdeckungsreisen blosse Vergnügungsfahrten angestellt werden.

Das „Leben Jesu“ von Bernhard Weiss, dessen Erträgnisse für die Wissenschaft vom Leben Jesu ich nicht überschätze, bietet in der klar und gut geschriebenen Einleitung über „die Quellen“ trotz der Selbsttäuschung, womit der Verfasser eine haltlose Schwebestellung zwischen Matthäus und Marcus für das Endresultat des kritischen Prozesses zu halten geneigt ist, doch so viel Gutes und Brauchbares, dass ich gern einen der Punkte namhaft machen möchte, wo dieses Buch voller Unmöglichkeiten und Velleitäten doch das Richtige in einer Weise getroffen hat, dass man sagen muss: ist der Verfasser wie sonst so auch hier für das, was er weiss und sagt,

zum Theil Anderen verpflichtet, so sind doch diese Anderen wieder auch ihm verbunden für die einleuchtende Darstellung und Vertretung, welche gewisse nicht länger zu beanstandende Ergebnisse der Evangelienkritik bei ihm gefunden haben.

Was der Verfasser S. 72 f. 79 über die Art sagt, wie Lucas die öffentliche Wirksamkeit Jesu in die galiläische, samaritanische und jerusalemische theilt, entspricht dem vorhandenen Thatbestand nämlich selbst dann, wenn man die Theorie von den zwei Quellen, die der Verfasser dadurch bewährt zu sehen hofft, entweder gar nicht oder, wie der Referent, nur unter gewissen Verwahrungen und Vorbehalten zu theilen in der Lage ist. Gleichwohl ist es tröstlich, daraus zu ersehen, dass so durchaus unfruchtbare und ungesunde Gedanken, wie sie zuletzt mit grosser Ostentation Nösgen in den „theologischen Studien und Kritiken" theils „über den schriftstellerischen Plan des dritten Evangelisten" (1876, S. 265 f.), theils „über das historiographische Verfahren des dritten Evangelisten" (1877, S. 440 f.) zu Markt gebracht hat, die Continuität des wissenschaftlichen Prozesses auch keinen Augenblick zu beeinträchtigen vermochten. Alle in den angeführten Aufsätzen zur Schau gestellten Einfälle verschwinden nämlich vor der, auch von Scholten (Das paulinische Evangelium, deutsch von Redepenning, S. 61) gebührend in den Vordergrund gestellten, einfachsten und sichersten aller Thatsachen, welche eine vergleichende Evangelienkritik zu Tage fördert: dass nämlich der dritte Evangelist den gemeinsamen Faden der Synoptiker mit der s. g. grossen Einschaltung 9, 51 — 18, 14 unterbricht. Vorher gehören ihm von grossen Stücken blos die Vorgeschichte, welche dem ἄνωθεν des Programmes 1, 3 Genüge thut, und einige Bestandtheile der s. g. kleinen Einschaltung, die ich jetzt von 6, 20 bis 8, 3 ausdehne, nämlich 7, 11—17. 36 — 8, 3, eigenthümlich zu, wo übrigens, wie Simons zeigt (Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt? S. 36 f. 42 f. 106), der Fortschritt an der Hand des Matthäus erfolgt. Im Allgemeinen aber hat der dritte Evangelist den Faden des Marcus viel genauer festgehalten als der erste (Weiss, S. 73).

Dies stimmt zwar abermals mit dem Programme, nämlich mit dem Vorsatze, „der Reihe nach“ zu erzählen (1, 3), erweckt aber andererseits wohl begründeten Verdacht gegen die sachliche Richtigkeit aller kunstreichen Schematismen, welche in unser Evangelium eine gewisse Sachordnung eintragen. Mit Recht findet Weiss (S. 71. 79) gerade in der Abwesenheit aller bei dem ersten Evangelisten begegnenden Spuren von Sachordnung eine charakteristische Eigenthümlichkeit des dritten. Was in entgegengesetzter Richtung geltend gemacht worden ist, beweist blos, dass er des Stoffes in seinen einzelnen Theilen von vornherein Meister war, d. h. dass er auf später zu gebende Erzählungen schon an früheren Stellen reflectirte, auf frühere bei späteren Anlässen Rücksicht nahm (so 3, 2. 3 auf 1, 80, ferner 22, 3. 28. 40 auf 4, 13, endlich 23, 8 auf 9, 9). Sonst aber ist die Folge seiner Erzählungen meist blos durch die Akoluthie in seinen Quellen bedingt, abgesehen von einigen Umstellungen, deren bedeutendste die Antecipation der Scene in Nazareth betrifft. „Der einzige nachweisbare Fall, wo Lucas der Zeitordnung entgegen eine Erzählung rein sachlich einordnet, obwohl mit Andeutungen, die ihre richtige Zeitstellung noch durchaus klar machen, ist die Voranstellung der Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt an die Spitze der galiläischen Wirksamkeit, wo sie offenbar weissagend auf den Erfolg, den Jesus bei seinem Volke fand, hinweisen soll“ (Weiss, S. 81 f.). Irreführend war daher schon die Entdeckung Köstlin's, „dass der grösste Theil des didaktischen Inhalts aus dem ersten Theil in den zweiten hinüberverlegt und statt dessen die Wunderthätigkeit Jesu zur Hauptsache gemacht“ sei (Evangelien, S. 191). Aber dass der erste Theil die Thaten Jesu vorzugsweise berichtet, ist einfache Folge der hier statthabenden Benutzung der Geschichtsquelle, und dass der zweite (die Einschaltung) vorwiegend didaktischen Inhalts ist, erklärt sich ebenso von selbst aus der Zugrundelegung der Spruchsammlung. Wo aber die Geschichtsquelle Reden enthält, wie die Gleichnisse, da giebt sie auch Lucas im ersten Theil, und wo er umgekehrt die Spruchsammlung zu unterbrechen für gut findet

mit ihm eigenthümlich angehörigen Traditionen, da hindert ihn eine Erinnerung, dass er ja im zweiten, angeblich didaktischen, Theil seines Werkes sich befindet, daran nicht im mindesten. Auch aus Plitt's Construction des dritten Evangeliums konnte daher nur das Eine acceptirt werden, dass die grosse Einschaltung des Lucas einen Hauptabschnitt in seiner Geschichtserzählung ausmacht (De compositione evangeliorum, S. 17 f.), während die Art, wie Weiss die ganze Disposition des Evangeliums auf die Unterschiede der Quellenbenutzung zurückführt (S. 72 f.), den Kern der Sache trifft. Ganz offenbar bildet zunächst die Stelle 9, 51 einen Scheidepunkt der beiden Hauptmassen, welcher aber in erster Linie blos durch den einfachen Umstand bedingt wird, dass jetzt der Moment gekommen ist, wo Lucas seine zweite Hauptquelle aufthun muss, wenn er sie überhaupt ausführlicher zu Wort kommen lassen will. Nur der Umstand, dass auch hier nach meinem ursprünglichen Schema (Die synoptischen Evangelien, S. 78 f. 89. 186 f.) wenigstens 11, 17—28. 17, 1. 2 „Reminiscenzen an Marcus" (Simons, S. 105) statt haben, also insonderheit in einem dem Kampf mit den Pharisäern gewidmeten Abschnitte (S. 148 f.), könnte, als eine der einfachen Quellenablagerung widersprechende Thatsache, auf eine Disposition hinzuweisen scheinen, welche etwa in der Ausführung des Themas „Jesu Kampf mit den Pharisäern" bestanden haben würde (S. 207). So hatte früher Ritschl die aus den Anfangspartien von Marcus (3, 20—30) so weit nach hinten gerückte Erzählung von der Anklage auf dämonische Allianz als nothwendig für das Finale des zweiten Actes in der fünftheiligen Tragödie in Anspruch genommen (Evangelium Marcions S. 220 f.). Mir schien der Umstand, dass der dritte Evangelist die in Rede stehende Erzählung da, wo er ihr in der Geschichtsquelle begegnet ist, ausgelassen hat, lediglich von der Ueberlegung bedingt, dass auch seine zweite Quelle, die Spruchsammlung, die Vertheidigungsrede Jesu, und zwar in grösserem Zusammenhange bringt; der Schriftsteller beschliesst daher, beide Quellen auf diesem Berührungspunkte zu verbinden (Synoptische Evangelien, S. 208. 227),

was selbst für den Fall noch gilt, dass er, wie Simons wahrscheinlich macht (S. 65 f. 106), in der Hauptsache der schon bei Matthäus vorliegenden Combination sich nur anschliesst (vgl. aber bezüglich Luc. 11, 16 = Marc. 8, 11 S. 66 und bezüglich Luc. 11, 18 = Marc. 3, 30 S. 68). Aehnlich dürfte auch Luc. 17, 1. 2 zu beurtheilen sein (Simons, S. 80 f. Scholten, S. 76). Wo nicht, so wäre die Parallele mit Marc. 9, 42 als durch den Umstand bedingt zu erachten, dass der Verfasser, allmälig auf Schluss der Einschaltung bedacht, sich nach dem Punkt der Geschichtsquelle umsieht, wo er dieselbe vor Eröffnung der Einschaltung verlassen hatte (Synoptische Evangelien, S. 156. 232).

Trotz Nösgen's Einsprache (Studien und Kritiken, 1877, S. 444 f.) muss ferner behauptet werden, dass der Schriftsteller zwischen den beiden 9, 50. 51 sich von einander abhebenden Theilen einen geographischen Gegensatz beabsichtigt, indem er, nachdem alle Spuren einer Nordreise Jesu durch Uebergehung von Marc. 6, 45—8, 26 (Gründe bei Scholten, S. 119 f. und Weiss, S. 73) ausgetilgt waren, dafür vor der letzten Reise nach Jerusalem Matth. 19, 1 = Marc. 10, 1 einen Einschnitt macht, um zuvor die ganze zweite Hauptmasse von Stoff, welchen seine Quellen darboten, unterzubringen. Seit Schleiermacher spricht man daher von einem „Reisebericht" (Versuch über Lucas, S. 159 f.), und ist das unerschöpfliche Bemühen apologetischer Schriftsteller darauf gerichtet gewesen, in diesen Reisebericht chronologische Motive zu verlegen und ihn der geschichtlichen Wirklichkeit des Lebens Jesu einzugliedern. Während aber Godet (Commentar zu dem Evangelium des Lucas, deutsch von Wunderlich, S. 251 f.) die fragliche Reise genau an dieser Stelle unterbringen will und daher der im gemeinsamen synoptischen Berichte so knapp ausgefallenen Reisebeschreibung erst aus Lucas Farbe und Fülle zuwachsen lässt, wollen Andere den Reisebericht vielmehr aus dem vierten Evangelium erklären, entweder so, dass Luc. 9, 51 = Joh. 7, 1 f., Luc. 13, 22 = Joh. 11, 1 f., Luc. 17, 11 = Joh. 11, 54 f. (Wieseler: Chronologische Synopse, S. 317 f.

Real-Encyklopädie, XXI, S. 549 f. Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien, S. 129 f. Vgl. dagegen Godet, S. 252 f.) oder so, dass Luc. 9, 51 — 10, 42 = Joh. 10, 22—39, Luc. 11, 1 — 13, 30 = Joh. 10, 40—42, Luc. 14, 1 — 18, 14 = Joh. 11, 54 (A. Resch: Jahrbücher für deutsche Theologie, 1876, S. 654 f. 1877, S. 65 f.) oder so, dass Luc. 9, 51 = Joh. 5, 1 f. und Luc. 13, 33 = Joh. 7, 1 f. zu stehen käme (Beyschlag: Studien und Kritiken, 1881, S. 610 f. 632). Dass dies Alles in gleicher Weise gegen Sinn und Wortlaut des dritten Evangelisten verstösst, bemerkt Weiss mit Recht (II, S. 381). Die jenem auch von Resch beigemessene „geographische Interesselosigkeit" (S. 76 f. 90) besteht nämlich in concreto darin, dass er zwar keinerlei bestimmte Vorstellung von der Reiseroute Jesu gehabt hat, wohl aber mit seiner Darstellung einen Eindruck hervorbringen wollte, wie er ihn selbst aus der zweiten seiner Quellen empfangen hatte. „Offenbar nämlich schloss Lucas aus dem Inhalte der Aussendungsrede dieser Quelle, welche das erste in diesem Theil aus ihr entnommene Hauptstück bildet, dass dieselbe den Abschluss der zusammenhängenden galiläischen Wirksamkeit Jesu voraussetze" (Weiss, I, S. 73). Daraus ergab sich für ihn die Voraussetzung, dass ein anderer Haupttheil seiner Thätigkeit in Samarien oder überhaupt ausserhalb Galiläas seinen Boden gefunden habe. Mehrfach deutet er desshalb an, dass Jesus sich jetzt auf Reisen befindet (9, 52. 57. 10, 1. 38. 11, 1. 14, 25) oder bestimmter: auf einer Reise nach Jerusalem (9, 51. 53. 13, 22. 17, 11). Ueber die Specialitäten dieser Reise weiss er aber nichts, denn die Notiz 13, 22 ist ebenso aus 13, 31 — 34 abstrahirt, wie 17, 11 aus 17, 16. Daher der „unvollziehbare Gedanke" (Resch, S. 73), dass Jesus, trotz 9, 51—53 noch 13, 31—33 mit einem Fusse in Galiläa steht und 17, 11 auf der Grenze zwischen Galiläa und Samarien hinzieht. Erwägt man noch die Zusammenhangslosigkeit der meisten, in diesem Abschnitte untergebrachten, Redetheile, so wird man hier nicht blos mit Weisse, Bruno Bauer, de Wette, Reuss, Bleek (Einleitung in das N. T.

3. Aufl. S. 324 f.) eine angemessene Verarbeitung vermissen, sondern Scholten (S. 229 f. 232) recht geben, welcher den Abschnitt als Ganzes unchronologisch und unhistorisch findet, blos dadurch veranlasst, dass Lucas manchen evangelischen Stoff vorgefunden habe, den er sonst nirgends einzureihen wusste. Die Form eines Reiseberichtes aber ist allerdings nichts, als „der weite Rahmen, von welchem alles Folgende bis zur Ankunft Jesu in Jerusalem zusammengefasst werden soll“ (Baur: Evangelien, S. 433). Treffend constatirt somit Keim „die höchst merkwürdige Thatsache, dass Lucas eine befriedigende Ordnung hat, so lange er sich irgendwie mit Matthäus berührt, und wieder von dem Punkte an, wo er nach dem Labyrinth des Einschiebsels zu den Geschichten des Matthäus zurückkommt“ (Geschichte Jesu, I, S. 75). Richtiger hätte er statt Matthäus gesagt Marcus.

Der Disposition des Lucas gemäss soll also Jesus nicht bis unmittelbar vor seinem Leiden und Sterben in Galiläa verweilen, sondern ein ganzer Haupttheil seiner messianischen Wirksamkeit wird auf eine, von Galiläa südwärts führende, Reise verlegt; er will dem Wirken Jesu nicht blos den Charakter unscheinbarer Thätigkeit in einer von der Mitte des Judenthums entfernten Provinz geben, sondern vielmehr den eines aus dieser Ruhe auch heraustretenden Losgehens auf jenen Mittelpunkt, welches offensive Hingehen zugleich aber auch ein Vorbeigehen an Samariterstädten, eine Wirksamkeit in heidnischem Lande in sich schliesst. Köstlin hat mehr die erstere (S. 187), Baur mehr die andere Seite der Sache betont (S. 485 f.). An Letzteren schliesst sich Holsten (Die drei ursprünglichen Evangelien, 1883, S. 77) an, nach welchem Lucas die Einschaltung an dieser Stelle zu dem speciellen Behufe angebracht haben soll, die Differenzen seiner beiden Vorgänger auszugleichen, indem er nämlich die Stoffe, die Matthäus über Marcus hinaus hat, zwar ebenfalls reproducirt, aber erstens nicht als fortgesetzte Unterbrechungen des gemeinsamen Berichtes, sondern an Einer Stelle aufgehäuft, und zweitens in einer Redaction, welche über ihren nichtjüdischen, universalistischen

Sinn keinen Zweifel mehr aufkommen lässt. Dazu wäre nur zweierlei zu bemerken. Erstlich dass die dem ersten Evangelisten und dem lucanischen Reisebericht gemeinsamen Stücke zu weitaus dem grössten Theile nicht von der Art sind, dass sie direct aus ersterem in den letzteren übergegangen sein können (vgl. Simons, S. 11. 63 f. 106). Die Reihenfolge der betreffenden Stücke bei Matthäus erklärt nirgends diejenige bei Lucas, wohl aber dürfen wir letztere als den einzigen sicheren Anhaltspunkt betrachten, welcher uns für Beurtheilung der Anordnung und ursprünglichen Gestalt der Spruchsammlung noch zu Gebote steht (Bleek, S. 325. Weiss, S. 73 f.). Denn so gut sich der dritte Evangelist in den erzählenden Partien fast durchweg an die Akoluthie des Marcus hält, wird er eine ihm irgendwo gegebene Anordnung auch in der Einschaltung befolgen. Zweitens aber liegt es ja zu Tage, dass auch die Geschichtsquelle, soweit sie vor 9, 51 verarbeitet war, schon genug antipharisäischen und antijüdischen Stoff gebracht hatte (6, 39. 7, 28—35), wie andererseits die Spruchsammlung auch noch in der Einschaltung vielfach gerade solche Stellen bietet, in denen die Tübinger Schule selbst Spuren des judaistischen Charakters von Lucas auffinden wollte; so z. B. 12, 13 f. 16, 1 f. 19 f. Man wird daher die Einschaltung höchstens mit Hilgenfeld so beurtheilen dürfen, dass der paulinische Gedankenreichthum des dritten Evangelisten in derselben ungehinderter zur Entfaltung komme.

Eher lässt sich die Frage aufwerfen, ob und inwieweit der „Samariterabschnitt“ (vgl. 9, 51 f. 10, 30 f. 17, 11 f.) als solcher geschichtlichen Bestand hat, oder aber, sofern die Samariter das Heidenthum repräsentiren, dem universalistischen Charakter des Evangeliums dienen muss. Man kann in letzterer Beziehung Volkmar Recht geben, ohne ihm desshalb auch seine Eintheilung des Inhaltes der Einschaltung nach der paulinischen Trias Glaube, Liebe und Hoffnung abnehmen zu müssen (Religion Jesu, S. 306. 324 f. 326. 329. Marcus und die Synopsis, S. 481. 651. Uebersicht und Register, S. 6), und endgültig hat Keim den secundären Charakter des lucanischen,

auf Josephus beruhenden (s. Holsten a. a. O.) Entwurfes gegenüber der geschichtlichen Kunde Matth. 19, 1 = Marc. 10, 1 dargethan (Geschichte Jesu, III, S. 5 f.), während die entgegengesetzte Annahme auf die, von Resch (Formalprincip des Protestantismus, S. 53) vertretene Absurdität führt, dass man den ersten Evangelisten eine in den Quellen vorliegende Beziehung der Wirksamkeit Jesu auf die Samariter ausmerzen und durch das, in solchem Falle untergeschobene, Wort Matth. 10, 5 ersetzen lässt. Nur um den Preis der Aufopferung des Matthäusevangeliums gerade in seinen alterthümlichen Ueberlieferungen, zum Theil solchen, in denen es sogar dem Marcus voraus ist, ermöglicht sich die Durchführung der Behauptung, dass das, angeblich lediglich aus Marcus und der Spruchsammlung zusammengearbeitete, dritte Evangelium, nicht minder wie das Marcusevangelium als eine zuverlässige Geschichtsquelle zu betrachten sei (Resch, S. 46)[1]). Uebrigens beweisen schon die Schwierigkeiten und Inconcinnitäten, welche sich aus dem Eintreten eines so massenhaften Stoffes zwischen die eng zusammengehörigen Theile der Grundschrift ergeben, dass hier ein gewaltsam vollführtes Werk der Sprengung ursprünglicher Continuität vorliegt. Die historische Nordreise nach Cäsarea Philippi ist unterdrückt, um dafür ihren Inhalt und Ertrag, Jesu Berührungen mit der Heidenwelt, auf die Südreise zu übertragen, welcher auf solche Weise eine ungeschichtliche Ausdehnung und Fülle zu Theil wird.

Wir theilen daher mit Hilgenfeld (Einleitung S. 557. 562. 567), Scholten (S. 61. 229) und Simons (S. 105) das dritte Evangelium, indem wir uns zugleich an die deutlichst hervortretenden Unterschiede seiner Quellenverhältnisse halten, in drei Haupttheile: Wirken in Galiläa, meist nach der Geschichtsquelle; Wirken in Samaria, meist Stoffe der Spruchsammlung enthaltend; Wirken in Judäa, in der Hauptsache

[1]) Während selbst Kahnis (Dogmatik, 2. Aufl. I, S. 163 f.) im dritten Evangelium die paulinische Tendenz wahrnimmt, leugnet letztere Resch kühnlich (S. 49). Vielleicht belehrt ihn jetzt Weiss (S. 80 f.) eines Besseren.

nach der gemeinsamen Quelle berichtet, freilich mit so zahlreichen eigenthümlichen Relationen vermischt, dass Reuss wenigstens die Leidensgeschichte schon aus einer besonderen Quelle hat ableiten wollen (Nouvelle revue de théologie, II, S. 60 f. Geschichte der heil. Schriften N. T. 5. Aufl. I, S. 186. 206. Histoire évangelique, S. 80 f.). Da nun aber, wie zuletzt noch G. Meyer (La question synoptique, S. 47 f.), Scholten (S. 234) und Simons (S. 95 f. 106) zeigten, der ältere synoptische Bericht auch hier die deutlich zu Tage tretende Grundlage des Ganzen bildet, wird die letzterwähnte Thesis eine Ermässigung in der Richtung erfahren müssen, welche Weiss innehält, wenn er die Thatsache einer neben dem gemeinsamen Berichte hergehenden Sonderquelle des Lucas anerkennt, dieselbe sich aber über das Ganze des Lebens Jesu erstrecken lässt (S. 75 f.). Wie weit diese Quelle, welcher Weiss richtig eine gewisse Verwandtschaft mit johanneischer Darstellung zuschreibt (S. 76. 111. 424 f. 437 f.), sich berührt oder gar deckt mit der von Wittichen statuirten Sonderquelle des Lucas (Jahrbücher für protest. Theol. 1881, S. 713 f.), kann hier nicht weiter untersucht werden. Ich möchte nur die Gelegenheit ergreifen, die Nöthigung zur Annahme einer besonderen „ebionitischen Quelle" (Keim, I, S. 72 f. Dritte Bearbeitung, 2. Aufl. S. 34), eines Evangelium pauperum (Volkmar: Die Evangelien, S. 536 f.) u. dgl. bestimmt in Abrede zu stellen und meine Uebereinstimmung mit der Beurtheilung auszusprechen, welche Weiss (S. 83) den betreffenden Partien zu Theil werden lässt. Die Gründe finden sich in meinem Vortrage über „die ersten Christen und die sociale Frage" (Wissenschaftliche Vorträge über religiöse Fragen, V, 1882, S. 20 f.).

Doch haben wir es hier nicht mit den Quellen, sondern mit der Disposition des dritten Evangeliums zu thun. Es dürfte nach dem Gesagten zu hoffen sein, dass Dispositionen von so rein subjectiv-willkürlichem Gepräge, wie sie neuerdings noch in der Fünftheilung bei Davidson (An introduction to the study of the N. T. 2. Aufl. I, S. 449) und in Godet's

Siebentheilung vorliegen, von der Bildfläche unseres heutigen Aufgabenkreises verschwinden. Uebrigens erkennt der Erstgenannte das Dasein der Einschaltung durchaus an (S. 456 f.) und der Andere bekennt selbst, dass, sobald man Berücksichtigung der Seitenreferenten eintreten lässt, unsere Dreitheilung sich geltend macht (S. 256), die schliesslich auch allein auf dem Plane bleibt (S. 500). Bei beiden Genannten kommt übrigens der Haupteinschnitt nach 9, 50 zu seinem vollen Recht. Dasselbe ist der Fall bei Volkmar, nur dass er den Anfang des dritten Theils erst 18, 35 statt 18, 15 erkennen will (Uebersicht und Register, S. 5. 9). Vollends blosse Marotte ist es, wenn Hofmann, obwohl der Dreitheilung gleichfalls zustimmend, den dritten Theil erst 18, 31, den zweiten dagegen schon 9, 46 anheben lässt (Die heilige Schrift N. T. VIII, S. 253. IX, S. 246. Vgl. dagegen Weiss: Theol. Literaturzeitung, 1879, S. 349).

XI.

Das Leben Josephs des Zimmermanns

aus dem Koptischen übersetzt

von

Dr. ph. **Ludw. Stern,**
Directorial-Assistenten bei dem ägyptischen Museum
in Berlin.

Es wird allgemein zugestanden, dass die von G. Wallin vor 160 Jahren herausgegebene arabische *Historia Josephi fabri lignarii*, deren lateinische Uebersetzung man seitdem unter die apokryphen Bücher des Neuen Testaments aufgenommen hat, kein Original ist. Wenige zwar haben ihrem ersten Herausgeber beigepflichtet, der sie, auf eine unbestimmte Angabe

Bolland's gestützt, für eine Uebersetzung aus dem Hebräischen erklärte. Mehr Beifall hat die Meinung E. Dulaurier's[1]) gefunden, nach welcher manche gnostische Ideen in dem Buche an die in Aegypten heimischen theosophischen Doctrinen gemahnten, auch die Einfachheit seines Stiles der koptischen Sprache gemäss wäre und die koptische Urschrift noch deutlich erkennen liesse. Es ist nämlich ein doppelter koptischer Text dieser Schrift erhalten geblieben; der eine im oberägyptischen oder sahidischen Dialekt befindet sich jetzt unter den Pergamenthandschriften in Neapel, der andere unterägyptischen oder boheirischen (memphitischen) Dialekts steht in einem Codex des Vaticans. Von dem ersteren hatte schon G. Zoega ein Bruchstück mitgetheilt, von dem andern war nur der Titel bekannt, bis 1876 E. Revillout in seinen *Apocryphes coptes du Nouveau Testament* verdienstlicherweise beide edirte. Der boheirische Text (p. 43—71) ist vollständig, der sahidische (p. 28—42) enthält von den 32 Capiteln desselben in zwei Fragmenten nur Cap. 5—7 und 14—23.

Nun wird man aus dem koptischen Texte die Beantwortung mancher Fragen erwarten, zu welchen das früher nur fragmentarisch Bekannte anregen musste. Ist der arabische Text der Erzählung eine Uebersetzung des koptischen und welches von beiden? Erweist sich der boheirische als die Uebersetzung des ohne Zweifel älteren sahidischen? und ist der letztere etwa die Urschrift? oder geht vielmehr hervor, dass ihm ein verlorenes Original zu Grunde liegt? — Aus einer nur oberflächlichen Vergleichung ergiebt sich zunächst mit Sicherheit, dass in den drei Texten drei verschiedene Recensionen der Erzählung vorliegen. Die jüngste derselben, die arabische[2]), schliesst sich

[1]) Fragment des révélations apocryphes de Saint Barthélemy, Paris 1835, p. 25.

[2]) Dass der Stil der Erzählung des echt arabischen Gepräges ermangelt, ist schon sonst hervorgehoben. Aus dem übrigen Inhalt des Codex, aus welchem Wallin schöpfte, möge an eine Geschichte „über zwölf Wunder der Jungfrau Maria in der unterägyptischen Stadt Benhâ el-'asal" erinnert werden.

enger an die boheirische, ist aber im Einzelnen vielfach von ihr verschieden; auch nöthigt nichts zu der Annahme, dass sie aus dem Koptischen geflossen sei; man könnte auch an eine syrische Vorlage denken. Die boheirische und die sahidische Version sind von einander unabhängig und, wenn ich nicht irre, ebenso wie die vermuthete syrische, aus verschiedenen Recensionen eines griechischen Originals, welches allerdings im 4. Jahrhundert in Aegypten abgefasst sein mag, herzuleiten. Was die apokryphen Texte insgesammt kennzeichnet, die fortwährend schwankende und ungenaue Ueberlieferung, ist in hohem Grade auch dieser mehrfachen Redaction des „Lebens Josephs" eigenthümlich. Um nun die Beurtheilung dieses Verhältnisses zu erleichtern, lege ich hier eine synoptische und möglichst genaue Uebersetzung des boheirischen und sahidischen Textes vor, mit der ich den arabischen fortlaufend vergleiche [1]).

Zuvor sei mir gestattet, für die Freunde der koptischen Sprache einige Emendationen aufzuführen, welche in der koptischen Ausgabe Revillout's nothwendigerweise vorgenommen werden müssen. Einige Fehler derselben sind vermuthlich durch den Herausgeber, andere wohl durch die koptischen Schreiber verschuldet. Es ist zu schreiben, im Sahidischen p. 29, l. 1: *pa-tmnthllo etnanûs* (für das edirte *pa-mnthllo*), 5 *hitn* (*hatn*), 14 *piôt* (*piôp*); 30, 24 *nehoû* (*nnehoû*); 31, 3 *epêp* (*epêφ*), wie auch im boheirischen Texte steht; 18 *šantei-eiepte*, welches dem boh. *šati-erništi* entsprechen muss, ist verderbt; 33, 7 *na-rmeioûe*; 34, 5 *neina-pisteue erok an* (für *nteî*), 9 *kerastês* (*keratês*), 19 *pa-maaze* (*pmaaze*); 35, 5 *patmnthllo etkiôû* (nicht *eskiôû*), 7 *efzihe nnhace* ist unverständlich, 8 *eisôtm enšaze* (*nšaze*), 10 *nataloi* (*natalo*); 36, 15 *hôs efkôršˇ* (*auhôs*); 37, 1 *ascomem hôôs encop* (*ncop*), 7 *cop* (*cot*); 38, 6 *ppanûrgos pdiabolos* (nach Zoega), 18 *ere tepsyχê* . .

[1]) Das (in runde Parenthesen) Eingeschlossene findet sich nur im Boheirischen, das [in eckigen] nur im Sahidischen. Grössere Abweichungen des letztern sowie die Lesarten des Arabischen habe ich in die Anmerkung verwiesen, um den Text nicht zu sehr zu beschweren.

ûôš (für *e*), 20 *mpeshe ema* (*ma*); 39, 9 *pro* (*pho*), 19 *šnnûfe*, *pîoein*, 25 *nau endynamis* (*ndymios*); 40, 20 *auaheratû* (*auhe*); 42, 13 *empêue* (*enmpêue*). Im Boheirischen: 43, 9 *auχau* (*auχô*)? 17 *nišéri nte paiôt* (für *našêri*); 44, 1 *ϑénû* (*ϑémû*), 8 *meϑramao* (*metramao*), und ebenso ist sonst die Aspiration zu beobachten in *meϑnaét* (p. 55), *meϑrômi* (57, 5. 67, 3. 69, 20); 45, 2 *tef-meϑramao* (*tef-ramao*), 6 *ϑa ni-ûûdai* (*ta-niûdai*); 47, 2 *ti-methamše* (*tmet-hamše*), 7 *pai* (*pe*)? 48, 9 *eaushai* (*eafshai*), 16 *ϑmau* (*ϑmaau*); 49, 5 *pianomos*, 9 *efonh* (*nonh*), 10 *mpefci n-ûôik*, 14 *atemi* (*atimi*); 50, 13 *metšanhêt* (ebenso p. 60), 16 *eϑrek* (*etrek*); 51, 2 *šatupôrz ebol enûerêû* (besser als *nnûerêû*); 53, 14. 16 *nûû* (*noû*), 54, 9 *φa timethello eϑnanes ûoh etsmarôût* (für *esnanes*, *eismarôût*), 17 etwa *Iésûs petamahi eptêrf*; 57, 11 *nhêt* (*nhêtî*); 59, 13 *aumoh mpûho* (*aumûh*); 60, 5. 18 *χaki*, 8 *etoš*, 16 *šennûfi* (*šenûfi*); *tpsyχê mpaiôt* (nicht *ti-psyχê*); 61, 4 *pipethôû*, 5 *eferχria*; 63, 2 *pamenrit* (*merit*), 11 *ôli mpisôma*, 21 *pifôi* (*pifô*); 66, 7 *ntefzôk ebol* (*etef*); 67, 1 *niaggelos* (nicht *naggelos*), 22 *enzô mmos* (*nzô*); 69, 12 *enefziz*; 70, 7 *nê-etemmau* (für *na-etemmau*).

Die Geschichte vom Tode unseres Vaters Joseph[1]).

Der 26. Epiphi.

Dies ist der Hintritt unseres Vaters Joseph des Zimmermanns, des Vaters Christi nach dem Fleische, dessen Lebensdauer 111 Jahre war. Unser Heiland hat sein ganzes Leben den Aposteln auf dem Oelberge erzählt; die Apostel selbst haben diese Worte geschrieben[2]) und in der Bibliothek zu Jerusalem hinterlassen. Der Tag aber, an dem der heilige Greis den Leib verliess, ist der 26. des Monats Epiphi[3]). Im Frieden Gottes. Amen.

---

[1]) So lautet der Titel der arabischen Erzählung. — [2]) „behalten und geschrieben", A. — [3]) „welcher entspricht dem Monat Âb" der Syrochaldäer, A.

Capitel I. Es geschah aber eines Tages, als unser Heiland auf dem Oelberge sass und seine Jünger um ihn versammelt waren, redete er mit ihnen also: O meine lieben Brüder und Söhne meines guten Vaters, die er vor der ganzen Welt erwählt hat! Ihr wisst, ich habe es euch manchmal vorhergesagt, dass ich gekreuzigt werden, den Tod vollends schmecken[1]) und von den Todten auferstehen muss, und dass ich euch die Predigt des Evangeliums geben werde, damit ihr es der ganzen Welt verkündiget; dass ich euch Kraft aus der Höhe geben und mit dem heiligen Geiste erfüllen werde, damit ihr allen Völkern also[2]) prediget: „Thuet Busse, denn es ist dem Menschen in der zukünftigen Zeit besser einen Becher Wassers zu haben als alle Schätze der ganzen Welt;“ und ferner: „Besser ist ein einziger Schritt im Hause meines Vaters als aller Reichthum dieser Welt;“ und ferner: „Besser ist eine einzige Stunde des Gerechten[3]) in ihrer Freude als tausend Jahre der Sünder in ihrem Weinen und Klagen, ohne dass man ihre Thränen abwischt oder ihrer überhaupt achtet.“ Jetzt nun, meine geehrten Glieder, wenn ihr gehet, so predigt ihnen[4]), dass es eine gerechte Wage und ein gerechtes Mass ist, darnach mein Vater mit euch abrechnet; und ferner, dass man euch nach jedem einzigen Scherzworte fragt, welches ihr sagen werdet. Gleichwie niemand dem Tode entgehen kann, so kann niemand dem entgehen, was er gethan, sei es gut oder böse. Kurz nach Allem, was ich euch gesagt habe, kein Mächtiger kann durch seine Macht, noch ein Mensch durch seine Kraft, noch auch jemand durch die Menge seines Reichthums errettet

[1]) „für die Erlösung Adams und seiner Nachkommenschaft“, A. — [2]) „die Busse und die Vergebung der Sünden“, A. — [3]) „in der Freude der Wohnung der Gerechten“ (in laeto piorum habitaculo), A. — [4]) „der Heiland prüft die Erbschaft der Wahrheit und ist der Verwalter der Wahrheit; sie (die Engel) werden zurückweisen und für sie kämpfen am Tage des Streites“, A. Der lat. Text lautet: Utique servator diligenter inquirit in hereditatem debitam, et est administrator iustitiae.

werden [1]). Jetzt hört nun zu, dass ich euch das Leben meines Vaters Joseph, des gesegneten alten Zimmermanns, erzähle.

Capitel II. Es war ein Mann Namens Joseph aus der Stadt Bethlehem, welche zu Juda gehört und die Stadt des Königs David ist [2]). Und dieser Mann Joseph nahm sich ein Weib zur Gemeinschaft der heiligen Ehe; die gebar ihm Söhne und Töchter: vier Söhne und zwei Töchter; die Namen jener sind Judas und Josetus [3]), Jacobus und Simon; die Töchter hiessen Lysia [4]) und Lydia. Und das Weib Josephs starb [5]) nach der Bestimmung aller Menschen und hinterliess Jacobus noch klein. Joseph aber war gerecht und gab Gott in allen Dingen die Ehre; und er war auswärts, seinem Zimmermannshandwerk nachgehend; denn er und seine zwei Söhne lebten von ihrer Hände Arbeit nach dem Gesetze Moses. Und dieser gerechte Mann, von dem ich rede, ist Joseph, mein Vater nach dem Fleische [6]), dem sie meine Mutter Maria zum Weibe verlobten.

Capitel III. Als nun mein Vater Joseph so als Wittwer lebte, war meine Mutter Maria, die mit allen guten Eigenschaften ausgestattete und gesegnete, im Tempel, in welchem sie in Heiligkeit diente, bis sie zwölf Jahre erreicht hatte. Sie brachte drei Jahre im Hause ihrer Eltern [7]) und neun im Hause Gottes

---

[1]) „Es rühme sich nicht der Starke seiner Stärke, noch der Reiche seines Reichthums; sondern wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn", A. — [2]) „Und dieser war in der Weisheit und in den Wissenschaften wohl unterwiesen und im Tempel des Herrn zum Priester gesetzt; auch verstand er das Zimmermannshandwerk", fügt A. hier ein. — [3]) Der Araber hat Justus; Marc. 6, 3 heisst der Bruder Josetus, Matth. 13, 55 Joses. — [4]) A.: Asia — durch Verwechselung eines arabischen Elif und Lam. Sonst heissen die Töchter Josephs Maria und Salome. — [5]) Der arabische Text ist hier entstellt, weil eine Zeile ausgefallen ist; es sollte heissen: „Und es starb die Gattin Josephs des Gerechten [nach der Bestimmung aller Menschen und hinterliess Jacobus noch klein. Joseph aber war gerecht] zum Ruhme Gottes in allen seinen Werken." Das Ende dieses Capitels ist im Arabischen sehr zusammengezogen. — [6]) Koptisch: *pa-iôt kata sarx*, arabisch: *abî bilgasad*. — [7]) „Ihre Eltern brachten sie dem Tempel dar", A.

zu. Als nun die Priester sahen [1]), wie sie wohlgefällig und gottesfürchtig war, sprachen sie unter sich also: „Lasset uns einen guten Mann suchen, dem wir sie bis zur Zeit der Hochzeit verloben, damit wir sie nicht der Gewohnheit der Weiber im Tempel aussetzen und uns arg versündigen [2])."

Capitel IV. Zur selbigen Stunde aber beriefen sie das Volk Juda und brachten daraus die zwölf Stämme herzu nach den Namen der Stämme Israels [3]); und das Loos traf den guten alten Joseph, meinen Vater nach dem Fleische. Da antworteten die Priester und sprachen zu meiner gesegneten Mutter der Jungfrau: „Geh mit Joseph und gehorche ihm, bis die Zeit kommt, dass wir die Hochzeit veranstalten." Mein Vater Joseph nahm Maria meine Mutter in sein Haus, woselbst sie den kleinen Jacobus im Trübsal der Verwaisung fand; sie erzog ihn und daher heisst sie Maria Jacobi. Nachdem nun Joseph sie in sein Haus genommen, ging er an den Ort, an welchem er das Zimmermannshandwerk betrieb, und Maria meine Mutter verweilte zwei Jahre in seinem Hause bis zu der angemessenen Zeit.

Capitel V. Im vierzehnten Jahre aber ihres Lebens kam ich [4]) nach meinem eignen Willen und ward [5]) in ihr [nach meinem Gefallen], ich Jesus euer Leben. Als sie nun drei Monate schwanger war, kehrte der biedere Joseph [mein lieber Vater] von dem Orte, an dem er das Zimmermannshandwerk betrieb, zurück [6]) und fand meine jungfräuliche Mutter [offenbar] schwanger. (Da ward er beunruhigt und fürchtete

[1]) „sie heranwachsen sahen", A. — [2]) „und Gott uns zürne", A. — [3]) „sie sandten und riefen die zwölf Greise aus dem Stamme Juda und schrieben die Namen der zwölf Stämme Israels", A. — [4]) Für das arab. *aḥbabtu* (ich liebte), welches sinnlos ist, sollte, entsprechend dem kopt. *aii*, vielmehr stehen: *gîtu* (ich kam). — [5]) „wohnte", darnach: „der ich euer Leben bin", S. — [6]) „er kam von den Baustellen", S., was mit einer ähnlichen Stelle im Protev. Jacobi c. 13 im Einklang steht: *ἦλθεν Ἰωσὴφ ἀπὸ τῶν οἰκοδομιῶν αὐτοῦ καὶ εἰσελθὼν ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ εὗρεν αὐτὴν ὀγκωμένην.*

sich. Er gedachte sie heimlich zu verlassen [1]), und in dem Kummer ass er nicht, noch trank er [2]).

Capitel VI. In der Mitte der Nacht [3]) aber siehe, da kam der Erzengel der Freude Gabriel zu ihm in einem Gesichte nach dem Befehle [4]) meines guten Vaters und sprach zu ihm: „Joseph, du Sohn Davids, fürchte dich nicht; nimm Maria dein Weib [5]) zu dir; denn der, welchen sie gebären wird, ist aus dem heiligen Geiste [6]). Sie wird einen Sohn gebären, dess Namen sollst du Jesus heissen; der wird alle Völker [7]) mit eiserner Ruthe weiden." (Und der Engel ging von ihm hinaus.) Joseph aber stand vom Schlafe auf und that, gleichwie ihm der Engel des Herrn geboten hatte, und nahm Maria zu sich [8]).

Capitel VII. Darnach aber ging ein Gebot vom König Augustus [9]) aus, dass alle Welt eingeschrieben würde, ein Jeder nach seiner Stadt. Da stand auch [Joseph] der gute Greis auf und nahm Maria meine jungfräuliche Mutter [10]) mit sich in seine Stadt Bethlehem [11]), denn sie war nahe am Gebären. Er liess seinen Namen durch den [12]) Schreiber einschreiben, denn Joseph der Sohn Davids und Maria sein Weib und Jesus sein Sohn [13]) waren aus dem Stamme Juda. Und Maria meine Mutter gebar mich auf dem Wege [14]) gen Bethlehem beim Grabe Rahels, des Weibes Jacobs des Patriarchen, die die Mutter Josephs und Benjamins ist.

Capitel VIII. Der Satan aber berieth [15]) Herodes den Grossen, den Vater des Archelaus, der meinen geliebten Vetter Johannes enthauptet hat; ebenso suchte er mich zu tödten,

---

[1]) „verstossen", S. — [2]) „Und in Trauer legte er sich schlafen, ohne irgend etwas an diesem Abend zu essen", S. — [3]) „des Tages", A. — [4]) „nach der Macht", S. — [5]) „deine Verlobte", A. — [6]) „ist heilig", S. — [7]) „sein Volk", S. — [8]) „und es blieb Maria bei ihm", A. — [9]) „von Augustus Caesar dem Könige", A. — [10]) „die verehrte Jungfrau", S. — [11]) „und führte sie in sein eignes Haus nach Bethlehem", S. — [12]) „die", S. — [13]) „ihr Sohn", S. — [14]) „im Gasthaus zu B.", S.; „in einer Höhle", A., letzteres dem σπήλαιον des Protev. Jac. c. 18 entsprechend. — [15]) „berieth das Herz des Herodes", S.; „er ging und erzählte es", A.

wähnend, dass mein Reich von dieser Welt sei. Nachdem aber zu Joseph von meinem Vater in einem Gesichte gesprochen war, stand er auf und nahm mich und Maria meine Mutter. Ich sass auf ihren Armen und Salome folgte uns. So gingen wir nach Aegypten und verweilten daselbst ein Jahr lang [1]), bis der Leib des Herodes von Würmern gefressen wurde und er starb, wegen des Blutes des kleinen unschuldigen Knaben, welches er vergossen hatte.

Capitel IX. Als aber dieser gottlose Herodes gestorben war, kehrten wir ins Land Israel zurück und blieben in einer Stadt Galiläas Namens Nazareth. Mein Vater Joseph aber, der gesegnete Greis, betrieb das Zimmermannshandwerk, indem er von seiner Hände Arbeit lebte und niemals ein Brot umsonst nahm nach dem Gesetze Moses.

Capitel X. Und nach dieser langen Zeit war sein Körper nicht entkräftet, noch seine Augen lichtlos, noch ein einziger Zahn in seinem Munde zerstört, noch war er schwachsinnig oder unverständig geworden in dieser ganzen Zeit, sondern er war wie ein Jüngling [2]). Und sein Leben währte bis zu 111 Jahren in einem guten Greisenalter.

Capitel XI. Seine beiden grossen Söhne aber, Josetus und Simeon nahmen Weiber und gingen in ihr Haus; und seine beiden Töchter nahmen auch Männer, so wie allen Menschen bestimmt ist [3]). Joseph aber lebte mit Jacobus seinem kleinen Sohne. Nachdem die Jungfrau mich geboren, war ich bei ihnen in aller Unterthänigkeit der Kindschaft; denn ich that alles was des Menschen ist, bis auf die Sünde allein. Ich nannte Maria meine Mutter und Joseph meinen Vater und gehorchte ihnen in Allem, was sie mir sagten; ich widersprach ihnen nicht, sondern liebte sie gar sehr [4]).

---

[1]) „bis dass der Neid des Herodes vorüberging", A. Das Folgende ist in der arabischen Uebersetzung zum neunten Capitel gezogen. — [2]) „und seine Glieder blieben frei von jedem Schmerze", A. — [3]) Dieser Zusatz fehlt in A. — [4]) „wie die Pupille des Auges", A. Die arabische Redaction dieses Capitels ist überhaupt weitläufiger.

Capitel XII. Es geschah aber hiernach, dass der Tod Josephs meines Vaters nahe kam, wie er denn allen Menschen bestimmt ist. Als sein Körper erkrankte, bedeutete ihn sein Engel: „In diesem Jahre wirst du sterben.“ Und als seine Seele unruhig ward, zog er hinauf nach Jerusalem und ging in den Tempel Gottes, that Busse vor dem Altar und betete also:

Capitel XIII. „Gott, Vater aller Barmherzigkeit und Gott alles Fleisches, Herr meiner Seele und meines Leibes und meines Geistes! Wenn die Tage meines Lebens, die Du mir in der Welt gegeben hast, zu Ende sind[1]), so bitte ich Dich, Herr Gott! dass Du mir Michael den Erzengel sendest, damit er bei mir stehe, bis die arme Seele meinen Leib ohne Qual und Angst verlassen hat; denn eine grosse Furcht und Pein ist der Tod für jedermann — sei es ein Mensch[2]) oder ein Hausthier oder ein wildes Thier oder ein Gewürm oder ein Vogel: kurz, aller Creatur unter dem Himmel, in der eine lebendige Seele ist, bereitete es Qual und Pein, dass ihre Seele sich von ihrem Leibe trennt. Jetzt aber, mein Herr, lass Deinen Engel bei meiner Seele und meinem Leibe stehen, bis sie sich ohne Qual von einander trennen. Lass nicht den Engel, der mir bestimmt ist, seit dem Tage an dem Du mich bildetest bis jetzt, im Gesicht vor Zorn gegen mich glühen auf dem Wege, wenn ich zu Dir komme, sondern er sei friedfertig mit mir[3])! Lass nicht die mit dem entstellten Antlitz mich peinigen auf dem Wege, wenn ich zu Dir komme! Lass nicht die auf den Thoren meine Seele zurückhalten, noch lass mich erröthen vor dem schrecklichen Tribunal! Lass nicht wider mich tossen die Fluthen des Feuerstroms[4]), in welchem alle Seelen sich reinigen, ehe sie die Herrlichkeit Deiner Göttlichkeit schauen. O Gott, der Du jeden Einzelnen in Wahrheit und Gerechtigkeit richtest! jetzt, mein Herr, lass Deine Barmherzigkeit

---

[1]) „und mein Ausgang aus dieser Welt nahe ist“, A. — [2]) „ein Mann oder eine Frau“, A. — [3]) „er wende sein Antlitz nicht von mir, sondern er gehe mit mir auf dem Wege“, A. — [4]) „und lass sich nicht die wilden Thiere mir nähern, noch meine Seele die Fluthen des Feuermeeres ertränken“, A.

mir zum Troste gereichen [1]); denn Du bist der Quell alles Guten. Dein ist die Herrlichkeit in alle Ewigkeiten. Amen."

Capitel XIV. Darnach aber [als er dies gesagt hatte] geschah es [2]), dass er nach Nazareth kam, der Stadt, in welcher er wohnte; da legte er sich nieder zu der Krankheit, an welcher er sterben sollte, gleichwie allen Menschen bestimmt ist. Und [siehe] seine Krankheit war sehr schwer, mehr denn jemals dass er krank gewesen seit dem Tage, da er zur Welt geboren wurde. Dies ist der Lebenslauf meines geliebten Vaters Joseph [3]). Er war 40 Jahre, als er ein Weib nahm, und lebte mit ihr in der Ehe noch 49 Jahre [4]), bis seine Frau starb. Er lebte ein Jahr [5]) allein; meine [liebe] Mutter verbrachte noch zwei Jahre in seinem Hause, als sie ihm die Priester gaben [6]), und ihm von den Priestern gesagt [7]) ward: „Behalte sie bis zu eurer Hochzeit." Zu Anfang des dritten Jahres, dass sie in seinem Hause war, dem 15. Jahre ihres Lebens, gebar sie mich auf der Erde in einem Mysterium [8]), das niemand in der Schöpfung kennt mit Ausnahme meiner, meines Vaters und des heiligen Geistes, die wir eine Einheit sind.

Capitel XV. Alle Tage aber des Lebens meines Vaters Joseph des gesegneten Greises sind 111 Jahre, wie mein guter Vater befohlen hat. Der Tag aber, an dem er den Leib verliess, ist der 26. Epiphi. (Da begann sich das lautere Gold des Fleisches meines Vaters Joseph zu verwandeln,) und das Silber des Verstandes und der Weisheit veränderte sich; [er ging über in einen andern Aeon;] er vergass zu essen und zu

---

[1]) „und erleuchte meinen Weg zu Dir", A. — [2]) „stand er auf und kam", S. — [3]) Das Arabische ist hier unverständlich; die lat. Uebersetzung hat: Et ita certe res Josephi Justi disponere Christo placuit. Den sahid. Text von hier ab bis zu Anfang des 15. Cap. hat Dulaurier übersetzt, a. a. O. p. 24. — [4]) S.: „9 Jahre lebte er in der Welt". — [5]) „noch zwei Jahre", S. Der Araber hat gleichfalls „ein Jahr". — [6]) „zur Frau verlobten", S. — [7]) „geboten", S. — [8]) Das Sahidische hat fehlerhaft: „in einer Höhle, unaussprechlich und unerforschlich, und die kein Mensch kennt". Vergl. oben Cap. VII und Anmerkung 14 auf S. 274.

trinken; die Weisheit der[1]) Kunstfertigkeit verkehrte sich zu Irrthum [und Unverstand][2]). Es geschah aber, als das Licht an diesem Tage aufging[3]), nämlich am 26. Epiphi, da war mein [lieber] Vater Joseph sehr unruhig[4]) auf seinem Lager und stiess ein schweres Seufzen aus, schlug seine Hände [dreimal] über einander und rief in grosser Angst [und in grosser Verwirrung], also sprechend:

Capitel XVI. „Wehe mir heute! wehe dem Tage, an dem mich meine Mutter (zur Welt) gebar! (wehe dem Leibe, in dem ich den Keim des Lebens empfing!) wehe den Brüsten, an denen ich sog! wehe den Beinen[5]), auf denen ich sass! wehe den Händen, die mich erhoben[6]), bis ich heranwuchs, um sündhaft zu sein[7])! wehe meiner Zunge und meinen Lippen, dass sie sich oftmals vergingen in Ungerechtigkeit, in Verleumdung, in lügenhafte Verlästerung[8]) und in unbedachte, trügerische Worte[8])! wehe meinen Augen, dass sie Aergerniss(e) schauten [und Zauberei liebten]! wehe meinen Ohren, dass sie gern eitle Worte hörten[9])! wehe meinen Händen, dass sie nahmen[10]), was nicht ihnen gehörte! wehe meinem Bauche und meinen Eingeweiden, dass sie nach Essen begehrten, das ihnen nicht zukam[11])! wenn jener etwas findet, so verzehrt er es gieriger als ein glühender Feuerofen[12]) (und macht es überall nutzlos! wehe meinen Füssen, welche meinem Leibe übel dienten, ihn auf nicht gute Wege führend! wehe meinem Körper, dass er meine Seele öde machte und sie Gotte, der

---

[1]) „und die", S. — [2]) „Es hörte auf die Kunst des Zimmermannshandwerks, und er kümmerte sich nicht um sie", A. — [3]) „sich verbreitete", S. — [4]) „begann unruhig zu sein", S. — [5]) Wir würden sagen: „den Knieen!" — [6]) „wehe den Eingeweiden, die mich empfingen", S. und etwas vorher auch A. — [7]) Hier fügt der Araber Psalm 51, 7 ein. — [8]) „in Doppelzüngigkeit und allerlei Worte der Ungebundenheit", S. Der Araber hat folgende Substantive: „Eitelkeit, Verleumdung, Lüge, Unwissenheit, Spott, Erdichtung, Verschlagenheit und Heuchelei". — [9]) „die Verleumdung", A. „Worte der Zischelei und allerlei ränkevolle Worte", S. — [10]) „stahlen, was nicht mir gehörte", S. — [11]) „was nicht mir gehörte", S. — [12]) „Wehe meiner Kehle, welche zu essen pflegte wie das Feuer Alles, was sie fand!" A.

sie geschaffen, entfremdete [1])! Was soll ich nun beginnen? ich bin bedrängt von allen Seiten [2]); wahrlich, wehe allen Menschen, die sündigen! [Ich sage euch, o meine Söhne und Töchter,] wahrlich, dies ist die grosse Angst, die ich über Jacobus meinen Vater kommen sah, als er den Leib verliess; das ist es auch, was heute mich überkommt, mich [Elenden,] Armen. Aber Jesus der Gott, der Mittler meiner Seele und meines Leibes, thut seinen Willen an mir [3])."

Capitel XVII. Während mein lieber Vater Joseph dies redete, stand ich auf und ging zu ihm hinein, da er schlief; (ich fand ihn) unruhig in seiner Seele und in seinem Geiste. Ich sagte zu ihm: „Sei gegrüsst, mein geliebter Vater Joseph schönen und zugleich gesegneten Greisenalters!" Er entgegnete in grosser [Unruhe und Angst und] Furcht des Todes und sprach zu mir: „Sei vielmals gegrüsst, mein lieber Sohn; siehe, meine Seele ist mir ein wenig beruhigt worden, als ich Deine Stimme hörte [4]). Jesus mein Herr! Jesus mein wahrer König! Jesus mein (guter und barmherziger) Retter! Jesus du [5]) Heiland! Jesus du Lenker [6])! Jesus du Beschirmer [7])! [O] Jesus, der Alles mit seiner Güte [8]) erfasst! [O] Jesus, dess Name lieblich ist in Aller Munde und gar fett [9])! [O] Jesus sehendes Auge! hörendes Ohr (in Wahrheit)! Erhöre auch mich heute, mich Deinen Knecht, der ich zu Dir flehe und meine Thränen vor Deinem Angesichte vergiesse! Du bist der Gott in Wahrheit [und Vollkommenheit], (du bist der Herr in Wahrheit), wie mir der [10]) Engel oftmals gesagt hat. Besonders an jenem Tage,

---

[1]) „Wehe meinem Leibe und wehe meiner betrübten Seele, die sich von Gott, der sie geschaffen, abgewandt hat", A. — [2]) „Was soll ich thun, wenn ich an jenen Ort komme, wo ich vor dem gerechten Richter stehen werde, und der mich tadelt wegen meiner Werke, die ich in meiner Jugend angehäuft habe?" A. — [3]) „Der Herr mein Gott ist der Mittler meiner Seele und meines Leibes und meines Geistes", S. — [4]) „als mich Deine liebliche Stimme überkam", S. — [5]) „mein", S. — [6]) „mein Erlöser", S. — [7]) „O Jesus, der das All bedeckt, beschützt", S. — [8]) „mit dem Willen", S. — [9]) „fett ... und sehr heilsam", S. — [10]) „dein", S.

als mein Herz mir zweifelte [1]) wegen eines menschlichen Gedankens über die gesegnete Jungfrau [Maria]. [Ich war ängstlich,] als sie schwanger war, und ich sagte: Ich will sie heimlich verstossen [2]). Als ich dies dachte, da erschien mir der Engel [3]) in einem Gesichte und sprach: „Joseph du Sohn Davids, fürchte dich nicht, nimm Maria dein Weib zu dir [4]); (denn der, den sie gebären wird, ist aus dem heiligen Geiste). Zweifle durchaus nicht über ihre Schwangerschaft [5]). Denn sie wird [6]) einen Sohn gebären, dess Namen sollst du Jesus heissen. Du bist Jesus Christus der Retter meiner Seele und meines Leibes und meines Geistes [7])! Verklage mich nicht, mich [8]), Deinen Knecht und das Werk Deiner Hände. Ich wusste nicht, o mein Herr, noch kenne ich das Mysterium [9]) Deiner wunderbaren Geburt, noch hörte ich [je], dass ein Weib schwanger ward ohne einen Mann, (oder dass eine Jungfrau gebar in ihrer Jungfrauschaft versiegelt). O mein Herr [und mein Gott], wenn nicht die Bestimmung dieses [grossen] Mysteriums wäre, so glaubte ich nicht an Dich und Deine heilige Geburt, dass ich Ruhm gäbe der, die Dich geboren hat, der heiligen Jungfrau Maria. Ich gedenke auch des Tages, als die Natter den Knaben [in den Fuss] biss. Er starb und seine Verwandten suchten Dich, um Dich [zu ergreifen und] dem [gottlosen] Herodes auszuliefern. Dein Erbarmen stellte ihn her; du wecktest den auf, dessen Tod man Dir verleumderisch zuschrieb; und eine grosse Freude war im Hause des Gestorbenen [10]). Zur Stunde ergriff ich Dein

---

[1]) „weh that", S. — [2]) „in dieser Nacht", S. — [3]) „die Engel", A. — [4]) „und rede nicht mit unziemlichen Worten", A. Das Folgende ist im Arabischen viel kürzer. — [5]) „denn sie ist schwanger aus dem heiligen Geiste", S. — [6]) „Sie wird aber", S. — [7]) „Jetzt aber, mein Herr, Retter meiner Seele und meines Geistes", S. — [8]) „ich bin Dein Knecht", S. — [9]) „Ich war nicht kleinlich, aber ich kannte noch nicht die Herrlichkeit des Mysteriums", S. — [10]) „Ich fand dich (*erok?*) und Deine Göttlichkeit stellte ihn her; er lebte, und als Du ihn seinen Eltern erweckt hattest, widerfuhr ihnen grosse Freude. Ich fragte Dich: ‚O mein lieber Sohn, . . . verhalt Dich ruhig in allen Dingen'", S. Der Araber: „Ich ergriff Deine Hand und sagte zu Dir: ‚Mein Sohn, hüte Dich!' Da sagtest Du mir:

[rechtes] Ohr [und zog es]. Und ich redete mit Dir und sagte: ‚Sei verständig mein Sohn'. Damals tadeltest Du mich, indem Du sagtest: ‚Wenn Du nicht mein Vater nach dem Fleische wärest, so würde ich Dir zeigen, was Du mir thatest'[1]. Jetzt aber, o [mein lieber Sohn,] mein Herr und mein Gott, wenn Du mit mir wegen jenes Tages abrechnest und Du diese Zeichen der Furcht über mich kommen liessest, so bitte ich Deine Güte, dass Du mit mir nicht ins Gericht gehest[2]; ich bin Dein Knecht (und der Sohn Deiner Magd). Wenn Du meine Bande zerreissest, so will ich Dir ein Dankopfer darbringen, welches die Bestätigung (der Herrlichkeit) Deiner Göttlichkeit ist[3]; denn Du bist Jesus Christus der Sohn Gottes in Wahrheit und der Sohn des Menschen zugleich[4].

Capitel XVIII. Als mein Vater Joseph [gesunden Greisenalters] dies sagte, da blieb ich nicht ohne Thränen[5]; (ich weinte,) als ich sah, wie der Tod ihn überwältigte, und als ich die armseligen Worte hörte, welche er sprach. Und dann, (o meine Brüder,) gedachte ich[6] meines Todes am Kreuze für das Leben der ganzen Welt[7]. [Alsbald ging ich in den Hof hinaus,] und es stand auf meine liebe Mutter Maria, deren Name lieblich ist im Munde Jedes, der mich liebt[8], und sagte

---

‚Bist Du nicht mein Vater nach dem Leibe?' Ich will Dich lehren, wer ich bin." Die Erzählung von der Natter, welche den Knaben biss, erzählt das Ev. Thomae A. c. 16 und *lat.* c. 14 etwas abweichend.

[1]) „dass Du mein rechtes Ohr zupftest", S.; *ἐγερθεὶς ὁ Ἰωσὴφ ἐπέλαβεν αὐτοῦ τὸ ὠτίον καὶ ἔτιλεν σφόδρα* (Ev. Thom. A. c. 5) und *magister apprehendit auriculam eius* (lat. c. 2) erzählen andere apokryphe Schriften bei anderen begründeteren Anlässen. — [2]) „So bitte ich Dich, o mein guter Herr! vergieb mir und geh nicht mit mir ins Gericht!" S. — [3]) Dieser Satz fehlt im Arabischen. — [4]) „Denn Du bist Gott in Wahrheit und Du bist Herr in Vollkommenheit", S. — [5]) „da konnte ich nicht bleiben", S.; „er konnte nicht mehr weinen", A. entstellt. — [6]) So der sahidische Text; der boheirische hat: „gedenket". — [7]) „an die Zeit, wann die Juden mich ans Kreuz schlagen werden für das Heil der ganzen Welt", S. Im Arabischen fehlt dieser Satz. — [8]) „Sie kam heraus dahin, wo ich war", S.

mir in grossem Schmerze [1]). „Wehe mir, mein lieber Sohn, vielleicht wird der gute (und gesegnete) Greis Joseph, Dein (lieber, geehrter) Vater nach dem Fleische sterben?“ Ich antwortete ihr: „O meine liebe Mutter, wer denn unter den Menschen trüge einen Leib und kostete den Tod nicht [2])? denn der Tod ist der Fürst der Menschheit [3]). O [4]) meine gesegnete Mutter, auch Du musst sterben wie alle Menschen. Aber sei es nun Joseph mein Vater oder Du meine gesegnete Mutter, euer Tod ist nicht ein Tod, sondern ein ewiges, nimmer endendes Leben. Denn [5]) auch ich werde [6]) sterben für die Gesammtheit wegen des (sterblichen) Fleisches, welches ich (an mir) trage. Jetzt aber, o meine geliebte Mutter, steh auf und geh hinein zu dem gesegneten Greise (Joseph), bis Du die Bestimmung weisst, die ihm aus der Höhe werden wird [7]).

Capitel XIX. Und sie stand auf, ging hinein zu dem Platze [8]), an dem er lag, und fand, dass das Zeichen des Todes sich an ihm offenbarte. Ich aber, o meine Lieben, sass zu seinem Haupte, und Maria meine Mutter sass zu seinen Füssen. Er aber hob seine Augen auf zu meinem Gesichte, doch er konnte nicht reden, denn die Stunde [9]) des Todes überwältigte ihn [10]). Als er endlich seine Augen [11]) aufschlug, stiess er einen grossen [12]) Seufzer aus. Ich aber ergriff seine Hände lange Zeit, während er mich betrachtete und mich bat [13]): „Lass sie mich nicht wegholen!“ Und ich legte meine Hand unter sein Herz [14]) und fand seine Seele ihm bereits bis an die Kehle stehend,

---

[1]) „in grosser Trauer und Betrübniss“, S. — [2]) „wer vom Geschlecht des Menschen trüge dies Fleisch und bliebe untheilhaft des Todes?“ S. — [3]) „der ganzen Welt“, S. — [4]) „Maria“, S. — [5]) „doch“, S. — [6]) „muss“, S. — [7]) „dass Du sehest die Bestimmung vom Himmel“, S. „bis Du siehst, was bei seinem Aufsteigen werden wird“, A. — [8]) „Und ich stand auf und ging hinein in den Hof, auf dem er lag“, S. — [9]) „die Stummheit“, S. — [10]) „wegen der Qual des Todes, welche ihn umgab“, A. — [11]) „seine rechte Hand“, S. — [12]) „diesen grossen, schweren Seufzer“, S. — [13]) „Er blieb meine rechte Hand fassend und mich betrachtend lange Zeit, indem er mich anflehte“, S. — [14]) „seine Brust (στῆθος)“, S.

um seinem Leibe entführt zu werden [1]). Aber noch war die letzte Stunde nicht erfüllt, dass der Tod gekommen wäre, sonst hätte er nicht gezögert [2]), denn es begleiteten ihn die Angst und das Weinen und das Verderben, welche vor ihm hergehen [3]).

Capitel XX. Als meine geliebte [4]) Mutter mich seinen Leib befühlen sah, befühlte auch sie seine Füsse [5]) und fand, dass der Athem und die Wärme [6]) entflohen waren und sie verlassen hatten. Sie sagte zu mir in Arglosigkeit [7]): „Habe [vielen] Dank, mein lieber Sohn! denn von der Stunde an, da Du Deine Hand auf seinen Leib legtest, ist die Wärme von ihm gewichen [8]); siehe, seine Füsse und Schenkel sind [starr und] kalt wie Krystall [und Schnee]“ [9]). Ich aber rief [10]) seine Söhne (und Töchter) und sprach zu ihnen: „Steht auf mit eurem [gesegneten] Vater zu reden, denn dies ist die Zeit zu reden, ehe denn der redende Mund verstummt [11]) und das arme Fleisch kalt ist. [Da standen die Söhne und Töchter meines geliebten Vaters Joseph auf, kamen zu ihrem Vater und fanden ihn mit dem Tode ringen; denn er war nahe daran, sich von diesem Leben zu trennen.] Da redeten seine Söhne und Töchter mit Joseph; der litt unter der Todesangst, da er aus dieser Welt gehen wollte. Es antwortete Lysia die Tochter Josephs [12]), [die Färberin,] und sprach zu den Brüdern: „Wehe mir, meine Brüder, ist dies nicht die Krankheit unserer lieben Mutter, die wir bis jetzt nicht wieder sahen? ebenso werden wir unsern

---

[1]) Die Boten des Todes warteten auf ihn, dass er den Leib verliesse“, S. Diese Sätze stimmen im Arabischen mehr zum Boheirischen als zum Sahidischen. Der Schluss des Capitels fehlt. — [2]) „denn wenn der Tod kommt, so zögert er nicht“, S. — [3]) „das Verderben derer, welche ihm vorhergehen“, S. — [4]) „unschuldige“, S. — [5]) „die Sohlen seiner Füsse“, S. — [6]) Im Arabischen: „die Wärme“; im Sahidischen: „der Hauch der Wärme“. — [7]) „Unwissenheit“, S. — [8]) „fürchtete sich das Feuer“, S.; fehlt im Arabischen. — [9]) „Sie wurden wie Schnee“, A. — [10]) „Ich bewegte mein Haupt und rief“, S. — [11]) „ehe der aus dem armen Fleische redende Mund verschlossen ist“, S. — [12]) „seine älteste Tochter“, S.

Vater Joseph nicht wiedersehen[1]." Da erhoben die Söhne [und Töchter meines Vaters] Josephs ihre Stimme und weinten [zusammen]; ich selbst aber und Maria meine jungfräuliche Mutter weinten mit ihnen; denn [wir wussten,] die Stunde des Todes war nun gekommen[2]).

Capitel XXI. Da schaute ich gen Süden [von der Thür aus] und sah den Tod aufs Haus zu kommen; es folgte ihm die Hölle, die ihm als Werkzeug[3]) dient, und der Teufel [der Betrüger von Anfang an]; es folgte ihm eine Menge von [buntscheckigen] Decanen in feurigen Gewändern[4]) ohne Zahl, aus deren Mäulern Rauch und Schwefel kam. Als aber mein Vater Joseph hinblickte, sah er die [hinter ihm] Kommenden voll Zorns gegen ihn, wie sie denn im Antlitz vor Zorn [und Grimm] glühen gegen jede [Menschen-]Seele, die den Leib verlässt[5]), zumeist die Sünder, wenn sie nur ein Weniges[6]) an ihnen finden, das ihnen gehört[7]). Als der gute Greis sie erblickte, und den Tod unter ihnen[8]), da [ward er unruhig und es] weinten seine Augen. In dieser Stunde schrie die Seele meines Vaters Joseph unter grossem Seufzen, indem sie ein Versteck suchte um sich zu retten[9]). Als ich das Seufzen meines Vaters Joseph[10]) bemerkte, beim Anblick der nie gesehenen Mächte[11]), stand ich alsbald auf und bedrohete den Teufel und Alle, die bei ihm waren[12]). Da flohen sie in Scham

---

[1]) „Jetzt wird auch unser Vater von uns genommen werden (*šeene*), dass wir ihn niemals wiedersehen", S. — [2]) Der letzte Satz fehlt im Arabischen. — [3]) „Berather", S. — [4]) „mit Feuer bewaffnet", S. Das Arabische ist hier augenscheinlich wenig getreu. — [5]) „vor Zorn und Wuth entbrennen gegen jede Menschenseele, welche aus dem Leibe tritt", S. — [6]) „ein Zeichen", S. — [7]) Dieser Satz fehlt im Arabischen. — [8]) „die hinter ihm her kamen", S. — [9]) „Die Seele meines Vaters Joseph wollte einer grossen Angst entgehen; sie suchte ein Versteck, aber fand keins", S. Im Arabischen fehlt das Ende dieses Capitels. — [10]) „die grosse Angst, welche die Seele meines Vaters Joseph heimsuchte", S. — [11]) „der mannigfaltigen schrecklich zu sehenden Gestalten", S. Das Boh. hat den gnostischen Ausdruck *δύναμις*. — [12]) „den, der das Werkzeug des Teufels war, und die Ordnungen (*τάξις*), die ihm folgten", S.

und grosser Bestürzung [1]). Und nicht wusste einer von den um meinen Vater Joseph Sitzenden noch Maria meine Mutter (um alle die schrecklichen Schaaren, welche den Seelen der Menschen auflauern). Als aber der Tod sah, dass ich die Mächte der Finsterniss [die ihm folgten] schalt und hinauswies, weil sie keine Macht über ihn [2]) hatten, fürchtete er sich [und verbarg sich hinter der Thür]. Ich aber stand alsbald auf und sprach ein Gebet vor meinem barmherzigen [3]) Vater und sagte also:

Capitel XXII. „Mein Vater und Vater aller Barmherzigkeit, Vater der Wahrheit, sehendes Auge, hörendes Ohr! erhöre mich, Deinen lieben Sohn, der ich Dich bitte für das Werk Deiner Hände, für meinen Vater Joseph, dass Du mir einen grossen [Cherub und den] Chor der Engel sendest und Michael den Verwalter der Güte [4]), und Gabriel den Ueberbringer des Evangeliums des Lichts [5]), dass sie mit der Seele [6]) meines Vaters Joseph gehen und [den Weg vor ihr her zeigen, bis] sie die sieben Aeonen der Finsterniss überschreitet; und ferner, dass sie in diesen engen [7]) Wegen wandele, auf welchen es (sehr) schrecklich zu gehen ist, und auf denen sich die Mächte lagern, welche sehr schrecklich zu sehen sind [8]); dort ist der Feuerstrom, welcher wie die Fluthen des Todes fliesst [9]). Und sei gnädig [10]) gegen die Seele meines Vaters Joseph, (der zu Deinen heiligen Händen kommt;) denn dies ist die Stunde, in der er der Gnade bedarf. Ich sage euch, o meine geehrten Brüder und meine gesegneten Apostel [11])!

---

[1]) „in grosser Scham", S. — [2]) „meinen lieben Vater Joseph", S. — [3]) „guten", S. — [4]) „der Güter", S. — [5]) „den Ueberbringer des Evangeliums der Aeonen für das Licht", S.; vielleicht *m pûoein* „des Lichts" zu lesen. — [6]) „wachen über die Seele", S. — [7]) „dunklen", S. — [8]) „auf ihnen zu gehen ist schrecklich und die Mächte auf ihnen zu sehen entsetzlich", S. — [9]) „Möge der Feuerstrom wie Wasser sein und das dämonische Meer aufhören zu ängstigen", S. — [10]) „es sei milde", S. Im Arabischen fehlen die vorhergehenden Sätze, und auch das Folgende ist kürzer. — [11]) „meine heiligen Glieder, meine gesegneten Apostel", S.

jeder Mensch, der zur Welt geboren ist, weiss das Gute und Böse; sein ganzes Leben an den Lidern seiner Augen hängend, ist er der Gnade meines guten Vaters bedürftig, wenn er zur Stunde des Todes kommt und zum Betreten des Weges und zum schrecklichen Tribunal und zu der Verantwortung [1]). Doch ich will zurückkehren zu dem Abscheiden meines Vaters Joseph des gerechten Greises, [dem dieses gute Gedächtniss gewidmet ist.]

Capitel XXIII. [Es geschah aber, als ich das Amen sagte, wiederholte es Maria meine liebe Mutter hinter mir in der Sprache der Himmlischen. Und siehe! zur Stunde kamen Michael und Gabriel und der Chor der Engel vom Himmel, kamen und standen über dem Leibe meines Vaters Joseph. Und zur Stunde nahm die Starrheit und das Röcheln in ihm sehr zu, und ich erkannte, dass die heisse Stunde gekommen war. Und er hatte Wehen wie Eine, die gebären will; der Todeskampf erfasste ihn gleichwie ein mächtiger Sturm und ein heftiges Feuer, welches viel Nahrung verzehrt. Der Tod selbst aber liess die Furcht nicht über den Leib meines lieben Vaters Joseph kommen um seine Trennung zu bewirken, weil er hereinblickte und mich zu seinem Haupte sitzen und an seine Schläfe fassen sah. Und da ich wusste, dass der Tod sich meinetwegen fürchtete hereinzukommen, stand ich auf und ging zur Thür hinaus und fand ihn allein in grosser Furcht harrend. Und sogleich sagte ich zu ihm: „O Du, der aus dem Süden gekommen, geh schnell hinein und vollende, was Dir mein Vater befohlen hat. Aber wache über ihn wie über das Licht Deiner Augen; denn er ist mein Vater nach dem Fleische, und er litt mit mir in den Tagen der Kindheit, als er mit mir wegen des Anschlages des Herodes von einem Orte zum andern floh. Und ich ward von ihm belehrt, wie alle Kinder von ihren

[1]) „Wenn er zum Sterben kommt, so bedarf er der Gnade meines Vaters im Himmel für die Stunde des Todes und das Wandeln auf den Wegen und die Vertheidigung vor dem schrecklichen Tribunal", S. Für „Lider" hat S. „Wimpern".

Eltern zu ihrem Nutzen belehrt werden.“ Da ging Abbaton hinein und nahm die Seele meines Vaters Joseph und entführte sie aus dem Leibe, zur Zeit als die Sonne an ihrem Horizonte aufgehen wollte, am 26. des Monats Epiphi, in Frieden. Alle Tage des Lebens meines lieben Vaters Joseph machten 111 Jahre[1]).]

Als er aber seinen Geist aufgab, küsste ich ihn. Die Engel nahmen seine Seele und legten sie in kostbare Byssustücher. Als ich aber hineingegangen war, setzte ich mich zu ihm[2]); kein Mensch von denen, die um ihn sassen, wusste, dass er gestorben war. Und ich liess Michael und Gabriel über seine Seele[3]) wachen wegen der Mächte[4]) auf den Wegen; und die [körperlosen] Engel sangen vor ihr, bis sie sie [zum Himmel] meinem guten Vater gebracht hatten[5]).

Capitel XXIV. Ich aber kehrte zum Leibe meines Vaters Joseph zurück, welcher dalag wie ein (leeres) *Kûphon*[6]); und ich setzte mich und drückte seine Augen nieder und schloss sie und seinen Mund. Ich stand da, schaute ihn an und sagte zu der Jungfrau: „O Maria meine Mutter, wo sind jetzt alle Werke der Kunstfertigkeit, die dieser von Jugend auf bis jetzt gemacht hat? sie sind alle dahin in dieser einzigen Stunde; siehe, er ist wie überhaupt nicht zur Welt geboren. Als seine Söhne und Töchter mich so zu meiner jungfräulichen Mutter Maria sprechen hörten, sagten sie zu mir unter grossem Weinen:

---

[1]) Dieser Zusatz fehlt sowohl in dem boheirischen als in dem arabischen Texte. — [2]) „Michael ergriff die zwei Zipfel eines kostbaren Lakens', Gabriel ergriff die anderen beiden Zipfel, und sie begrüssten die Seele meines lieben Vaters Joseph und legten sie in das Laken“, S. Hieran schliesst sich die arabische Redaction, ist aber verwirrt. Was ich als „kostbar“ übersetzt habe, heisst eigentlich *„ganz seiden“*, und ist im Arabischen durch „lichtvolle Hülle“ wiedergegeben. — [3]) „über die Seele meines lieben Vaters Joseph“, S. — [4]) „der reissenden Ungeheuer“, S. — [5]) Cap. 21—23 des sahid. Textes findet sich übertragen bei Dulaurier, a. a. O. p. 25—29 und darnach bei Revillout, Revue égyptologique II, p. 65 ff. — [6]) „sein Leib blieb da hingeworfen und trocken“, A. Der Ausdruck *kûpon* ist mir nicht verständlich [wohl *xoĭqov*. A. d. H.].

„Wehe uns, o unser Herr! ist denn unser Vater gestorben und wir wussten es nicht[1])!“ Ich antwortete ihnen: „Ja, er ist gestorben; aber ein Tod ist der Tod Josephs meines Vaters nicht, sondern ein ewiges Leben. Was mein geliebter Vater Joseph erlangen wird, ist Grosses; denn von der Stunde an, da seine Seele den Leib verliess, hat aller Schmerz ihm aufgehört, und er ist in das Königreich eingegangen ewiglich. Er liess hinter sich die Last des Leibes, er liess hinter sich diese Welt, die aller Schmerzen und aller eitlen Sorgen voll ist; er ging zu den Ruhestätten meines Vaters in den Himmeln, die nicht vergehen ewiglich.“ Als ich aber zu meinen Geschwistern solches sagte: „Euer Vater Joseph der gesegnete Greis ist todt,“ standen sie auf, zerrissen ihre Kleider und weinten lange.

Capitel XXV. Als dann die Einwohner der ganzen Stadt Nazareth und Galiläas die Trauerklage hörten, versammelten sie sich alle an dem Orte, an dem wir waren. Nach dem Gesetze der Juden verbrachten sie den ganzen Tag[2]) bis zur Zeit der neunten Stunde ihn beklagend. In der Zeit aber der neunten Stunde des Tages liess ich jedermann hinausgehen, sprengte Wasser auf den Leib meines Vaters Joseph und salbte ihn mit wohlriechendem Oele. Ich flehte zu meinem guten Vater in den Himmeln mit himmlischen Gebeten, welche ich mit meinen eigenen Fingern auf die Tafeln des Himmels geschrieben habe, ehe ich in der heiligen Jungfrau Maria Fleisch wurde. Und zur Stunde, als ich das Amen zu dem Gebete sprach, kam eine Menge Engel; zweien von ihnen befahl ich ein Gewand auszubreiten und den Leib meines gesegneten Vaters Joseph aufzuheben, um ihn mitten in die Kleider zu legen und einzuwickeln. Dann legte ich meine Hände auf seinen Leib und sprach:

Capitel XXVI. „Möge nicht der üble Geruch des Todes Dich überwältigen, noch Deine Ohren modern, noch die Fäulniss

---

[1]) Diese Worte fehlen im Arabischen, welches auch das Folgende zusammenzieht. — [2]) „von der dritten Stunde an“, A.

aus Deinem Körper fliessen ewiglich [1]), noch in der Erde Dein Leichentuch zerfallen oder Dein Fleisch, womit ich Dich bekleidet habe [1]), sondern es dauere an Deinem Leibe bis zum Tage des Gastmahls der tausend Jahre! Mögen nicht verwesen die Haare Deines Hauptes, welche ich manches Mal mit meinen Händen gefasst habe, o mein lieber Vater Joseph, und Gutes möge Dir widerfahren. Die, welche Dir eine Opfergabe widmen, mögen dieselbe Deiner Stätte am Tage Deines Gedächtnisses darbringen, nämlich am 26. des Monats Epiphi. Den will ich auch segnen in dem himmlischen Opfer in den Himmeln [2]). Und ferner, wer einem Armen ein Brod in die Hand giebt in Deinem Namen, den will ich nicht Mangel leiden lassen an irgend einem Gute dieser Welt in allen Tagen seines Lebens. Die, welche einem Fremdlinge oder einer Wittwe oder einer Waisen einen Becher Weines in die Hand geben an dem Tage Deines Gedächtnisses, die will ich Dir empfehlen, dass Du sie zu dem Gastmahle der tausend Jahre ladest [3]). Die, welche das Buch Deines Hintritts schreiben werden und alle Worte, welche heute aus meinem Munde gekommen sind, bei Deinem Heile, o mein geliebter Vater Joseph, die will ich Dir in dieser Welt empfehlen und wiederum, wenn sie den Leib verlassen. Ich will den Schuldschein ihrer Sünden zerreissen [4]), dass sie keinerlei Strafe empfangen ausser der Nothwendigkeit des Todes und des Feuerstromes bei meinem Vater, der alle Seelen läutert [5]). Und wenn ein armer Mensch das, was ich gesagt habe, nicht thun kann, aber, wenn er einen Sohn zeugt, den Namen desselben Joseph nennt, Deinen Namen verherrlichend, so soll keine

[1]) „noch Würmer aus Deinem Leibe kommen, noch ein einziges Glied zerbrochen werden, noch sich ein einziges Haar Deines Kopfes verändern, noch etwas von Deinem Körper verwesen", A. — [2]) „Ich will ihn segnen und ihm vergelten in der Gemeinschaft der Jungfrauen", A. — [3]) Das Arabische fügt hier noch Einiges ein. — [4]) „verbrennen", A. — [5]) „Er wird über das Feuermeer setzen und es ohne Mühe und Qual überschreiten. Dies ist's, was einem armen Menschen Noth thut", A.

Hungersnoth noch Seuche in jenem Hause sein, weil nämlich Dein Name darinnen ist."

Capitel XXVII. Darnach kamen zu der Stelle, wo der Leib meines Vaters Joseph lag, die Grossen der Stadt und mit ihnen die Todtengräber [1]), welche seinen Leib nach der Bestattung der Juden einwickeln sollten. Doch sie fanden ihn bereits eingehüllt [2]) und das Leichentuch an seinem Leibe kleben als wie mit eisernen Spangen (?) befestigt [3]), und da sie ihn anrührten, fanden sie keinen Zipfel an dem Leichentuche. Darnach brachten sie ihn hinaus zu dem Grabe, welches sie ihm in der Höhle gegraben; sie hatten die Thür derselben geöffnet, um ihn zu seinen Eltern zu legen. Ich gedachte des Tages, da er mit mir nach Aegypten zog, und der grossen Aengste, welche er meinetwegen erlitten hat, und ich beugte mich über seinen Leib, beweinte ihn lange Zeit und sagte:

Capitel XXVIII. „O Tod, der viel Weinen und viel Geseufze erregt! Doch der über Allen steht, der hat ihm [4]) diese wunderbare Macht gegeben. Keine andere Schuld führt zum Tode als die Adams und seines Weibes [5]); der Tod aber thut nichts ohne den Befehl meines Vaters. Es hat Menschen gegeben, welche 900 Jahre lebten, ehe sie starben, viele aber lebten noch länger als das. Nicht Einer unter ihnen sagte: Ich sah wohl den Tod einmal kommen und jemanden quälen; sondern er quält sie nur ein einziges Mal; und auch dann ist es mein guter Vater, der ihn zu dem Menschen schickt. In der Zeit nämlich, wo er zu ihm kommt, vernimmt er das Urtheil, welches vom Himmel kommt. Kommt das Urtheil in Unruhe und voll Zorn, so kommt auch der Tod in Unruhe und Zorn. Wenn er den Befehl meines guten Vaters erfüllt, dass er die Seele des Menschen nimmt und sie seinem Herrn überliefert,

---

[1]) „sie brachten mit sich die Leichentücher", A. — [2]) Im Arabischen ist statt *fara'a* zu lesen: *furigha*. — [3]) „und sie fanden ihn wie das Eisen, unbeweglich und unlöslich", fügt der Araber hinzu. — [4]) „dir", A. — [5]) „Und wegen der Uebertretung Adams und seines Weibes Eva sterben sie; und der Tod schont nicht Einen", A.

so kann der Tod ihn weder in das Feuer werfen, noch in das Königreich der Himmel einführen. Der Tod thut zwar den Befehl Gottes; Adam aber seinerseits that den Willen meines Vaters nicht, sondern verging sich, so dass mein Vater ihm zürnte, als er auf sein Weib hörte und meinem guten Vater ungehorsam war, wodurch er den Tod über alle Seelen brachte. Wäre Adam meinem guten Vater nicht ungehorsam gewesen, so hätte er nicht den Tod über ihn gebracht. Was hindert mich, dass ich meinen guten Vater bitte, dass er mir einen grossen Lichtwagen sende, um meinen Vater Joseph darauf zu legen, damit er den Tod überhaupt nicht koste und ich ihn in Fleische, in dem er geboren ist, zu den Ruhestätten führen lasse und er bei den körperlosen Engeln sei? Aber durch Adams Uebertretung sind diese grossen Schmerzen und diese grosse Nothwendigkeit des Todes über die ganze Menschheit gekommen. Weil ich das schmerzenduldende Fleisch trage, muss ich den Tod darin kosten für die Creatur, die ich schuf, um mich ihrer zu erbarmen."

Capitel XXIX. Während ich so sprach, meinen Vater Joseph umarmte und ihn beweinte, öffnete man die Thür des Grabes und legte seinen Leib hinein bei den Leib Jacobus seines Vaters [1]). Und seine Vollendung geschah im 111. Jahre; und nicht war ein einziger Zahn in seinem Munde zerstört, noch waren seine Augen lichtlos geworden, sondern sein Gesicht war das eines kleinen Knaben [2]); er hat seine Kraft nie verloren, sondern im Zimmermannshandwerk gearbeitet bis zu dem Tage, da er sich zu der Krankheit niederlegte, an der er sterben sollte. —

Capitel XXX. Als aber wir, die Apostel, dies von unserm Heilande vernommen hatten, freuten wir uns und standen sogleich auf und verneigten uns vor seinen Händen

---

[1]) Soweit reichte die angeblich aus dem Hebräischen gemachte lateinische Uebersetzung aus dem Jahre 1340, deren Epitome Isidorus de Isolanis mitgetheilt hat. — [2]) „noch war seine Gestalt gebeugt", A.

und Füssen vor Freude, indem wir sagten: „Wir danken Dir, unser guter Heiland, dass Du uns gewürdigt hast diese Worte des Lebens von Dir, unserm Herrn, zu hören. Aber wir wundern uns, o unser guter Heiland, weshalb Du Henoch und Elias mit der Unsterblichkeit begnadet hast; bis jetzt weilen sie in den Gütern des Fleisches, in dem sie geboren wurden [1]), bis jetzt hat ihr Fleisch nicht die Verwesung gesehen. Der gesegnete Greis aber, Joseph der Zimmermann, dem hast Du diese grosse Ehre erwiesen, dass Du ihn Vater nanntest und ihm in Allem gehorchtest und uns also befahlest: „Wenn ich euch bekleide und den Ruf meines Vaters sende, nämlich den Tröster, den heiligen Geist, werde ich euch senden, auch meinen Vater Joseph zu predigen;“ und ferner: „Sprecht diese Worte des Lebens in dem Testamente seines Austritts aus dem Leibe;“ und ferner: „Lest die Worte dieses Testamentes an den Tagen des Festes und an den geehrten Tagen;“ und ferner: „Ein Mensch, der nicht wohl zu schreiben gelehrt ist, lese dieses Testament an den Festtagen nicht;“ und ferner: „Wer etwas von diesen Worten abnimmt oder ihnen hinzufügt und so mich für einen Lügner rechnet, dem werde ich's eilends vergelten [2]).“ Nun wundern wir uns, dass Du dem, den Du seit dem Tage, da Du in Bethlehem geboren wurdest, Vater genannt hast, nicht Unsterblichkeit bestimmt und ein ewiges Leben gegeben hast [3]).

Capitel XXXI. Es antwortete unser Heiland und sprach zu uns: Das Urtheil, welches mein Vater dem Adam verkündet, zur Zeit als er seinen Geboten ungehorsam war, wird nicht aufgehoben werden. Wenn mein Vater dem Menschen bestimmt, dass er gerecht sein soll, so ist er ihm auserwählt [4]). Wenn der Mensch dagegen nach seinem Willen die Werke des Teufels liebt und sündigt, weiss er dann nicht, dass, obgleich ihn Gott lange leben lässt, er in seine Hände kommt, falls er

---

[1]) „am Orte der Güter“, A. — [2]) „der vergeht sich“, A. — [3]) „Und Du sagst: siehe, er ist gerecht und erwählt“ — fügt der Araber hinzu. — [4]) „Und der Wille meines Vaters besteht in Allem, was er will“, A.

nicht Busse thut? Wenn ferner Einer eine lange Zeit lebt, so sind es seine guten Werke, seine Handlungen, die ihn zum Greise machen. Wenn er aber dagegen Einen sieht, der auf seinem Wege untergeht [1]), so lässt er seine Lebensdauer kurz sein; auf diese Weise nimmt er sie in der Mitte ihrer Tage von hinnen. Kurz, alle Prophezeiungen, die mein Vater gesagt hat, werden für die Menschheit erfüllt werden, dass ihnen Alles geschehe. Und ferner habt ihr mich darauf hingewiesen, dass Henoch und Elias in dem Fleische leben, in dem sie geboren wurden. „Wegen Josephs aber meines Vaters nach dem Fleische," fragt ihr, „weshalb hast Du ihn nicht bis jetzt im Fleische gelassen?" Wenn er zehntausend Jahre lebte, so müsste er sterben. Ich sage euch, meine heiligen Glieder, jedes Mal, dass Henoch und Elias des Todes gedenken, ist es ihr Wunsch schon gestorben zu sein, damit sie dieser grossen Nothwendigkeit, welche ihnen auferlegt ist, überhoben wären [2]); denn sie werden sterben an einem Tage der Unruhe und der Furcht und des Geschreies und der Drohung und der Pein. Denn der Antichrist wird diese beiden Menschen tödten und ihr Blut auf der Erde vergiessen wegen eines Kruges Wasser [3]) für die Beschimpfungen, welche sie ihm erweisen werden, indem sie ihm fluchen.

Capitel XXXII. Wir antworteten und sprachen zu ihm: „Unser Herr und unser Gott, wer sind diese beiden [4]) Menschen, von denen Du sagst, dass der Sohn des Verderbens sie wegen eines Kruges Wasser tödten wird?" Unser Heiland Jesus und unser Leben antwortete: „Henoch ist es und Elias [5])." Es geschah aber, als unser guter Heiland dies gesagt hatte, frohlockten wir und freuten uns, dankten und priesen ihn, unsern Herrn und unsern Gott, unsern Heiland Jesus Christus, durch

---

[1]) „dessen Seele enge ist", A. — [2]) „sie selbst müssen am Ende der Zeiten in die Welt zurückkehren", A. — [3]) Das Arabische: *aquarum in modum* ist falsch. — [4]) „vier", A. — [5]) „Schîlâ und Tabîtâ", fügt der Araber hinzu — zwei unbekannte Namen, die vielleicht aus einem Missverständnisse entsprungen sind.

welchen aller Ruhm zukommt dem Vater mit ihm und dem heiligen Geiste, welcher belebt nun und alle Zeit und bis in die Ewigkeit aller Ewigkeiten. Amen.

Gedenke mein, des geringsten, armen Sünders, der im Pfuhle seiner Sünden fault. Herr, erbarme Dich seiner! Amen.

Ich schrieb am 28. Epiphi des Jahres 783 der Märtyrer (d. h. 1067 nach Chr.).

XIII.

Zur Textkritik des Galaterbriefs.

Dritter Artikel (Kapitel 4—6 enthaltend).

Von

Lic. th. Dr. ph. **F. Zimmer,**
Pfarrer in Mahnsfeld bei Königsberg i. Pr.

Kap. 4, Vers 3. Lies: ἤμεθα δεδουλωμένοι. Dass mit ℵD*FG 17. 73. 118 ἦμεθα, nicht mit ABCD$^{b.c}$EKLP den meisten Minuskeln und Citaten bei Clemens, Chrysostomus, Euthalius, Theodoret, Joh. Dam. ἦμεν zu lesen ist, folgt schon, wie Tischendorf in seiner ed. VIII mit Recht andeutet, daraus, dass das vorhergehende ἦμεν von Niemandem geändert worden ist. Auch sonst gilt der Kanon, dass an ἦμεν die Abschreiber keinen Anstoss nehmen (vgl. Apg. 16, 12. 20, 8. Röm. 7, 5. 1 Thess. 3, 4. 2 Thess. 3, 10. Tit. 3, 3. Verwechselung mit ἤμην Apg. 16, 12 D*, Röm. 7, 5 D, oder Veränderung in ἦσαν Apg. 20, 8 bei mehreren Minuskeln, der koptischen und aethiopischen Uebersetzung gehört natürlich nicht hierher), dass dagegen die spätere Form ἤμεθα durchgängig von einzelnen Handschriften durch das klassische ἦμεν ersetzt ist. So wird Apg. 27, 37 ἦμεν eingesetzt von CHLP,

den meisten Minuskeln, der Catene, Chrysostomus, Matth. 23, 30 zweimal von K M S U Π Chrysostomus, auch Origenes 1, 20. 21 nach Ausgaben (nicht Handschriften). Deshalb ist zweifellos Eph. 2, 3 das allerdings nur von ℵB 17. 73 übereinstimmend mit Orig. 1, 557. 3, 160. 4, 340. 350 (auch in der Catene S. 137) gebotene ἤμεθα ursprünglich (gegen ἦμεν bei A D E F G K L P, den meisten Minuskeln, Clemens etc.). — Wir haben in diesen Fällen ein Beispiel für die oft zu machende Wahrnehmung, dass die Handschriften (schon vom 5. Jahrhundert an) die unklassischen Formen der neutestamentlichen Sprache gern durch die attischen ersetzen. Es wäre interessant, zu untersuchen, wo, wann und in welchem Umfange diese Sprachreform zumeist geherrscht hat.

4, 9. Lies: δουλεύειν θέλετε. Der Infinitiv beim Verbum θέλειν wird im N. T. überwiegend im Aor. gesetzt, gleichgültig ob θέλειν selbst im Präsens oder in einem historischen Tempus steht (Matth. 1, 19. 2, 18. 5, 40. 42. 11, 14. 12, 38. 14, 5. 15, 32. 16, 24. 25. 18, 23. 19, 17. 20, 14. 26. 22, 3. 23, 4. 26, 15. 27, 34. Marc. 6, 19. 26. 48. 7, 24. 8, 35. 10, 43. Luc. 8, 20. 9, 24. 10, 24. 13, 31. 34. 14, 28. 15, 28. 16, 26. 18, 13. 19, 14. 27. 23, 8. 20. Joh. 1, 44. 5, 6. 35. 40. 6, 21. 7, 44. 9, 27. 12, 21. Apg. 7, 28. 39. 10, 10. 24, 27. 25, 9. Röm. 9, 22. 1 Kor. 7, 39. 14, 19. 16, 7. 2 Kor. 5, 4. Gal. 1, 7. 3, 2. 4, 17. 6, 12. Kol. 1, 27. 1 Thess. 2, 18. 1 Tim. 2, 4. 5, 4. Philem. 14. Hebr. 12, 17. Jac. 2, 20. 1 Petr. 3, 10. Off. 2, 21. 11, 5). Doch steht auch der Inf. des Präs. nicht selten, bei Paulus sogar häufiger als der aoristische Infinitiv, und zwar nicht nur, wo die Aoristform fehlt (bei εἶναι Matth. 20, 27. Marc. 9, 35. Apg. 2, 12. 17, 20. Röm. 16, 19. 1 Kor. 7, 7. 32. Gal. 4, 20. 21. 1 Tim. 1, 7), sondern auch, wo dieselbe vorkommt (Marc. 12, 38. Luc. 1, 62. 20, 46. Joh. 6, 67. 7, 1. 17. 8, 44. 21, 22. 23. Apg. 14, 13. 17, 18. 19, 33. 26, 5. Röm. 1, 13. 7, 21. 11, 25. 13, 3. 1 Kor. 10, 1. 20. 27. 12, 1. 14, 5. 2 Kor. 1, 8. Gal. 6, 13. 1 Thess. 4, 13. 2 Thess. 3, 10. 2 Tim. 3, 12. Hebr. 13, 18. 1 Petr. 3, 10. Hierzu

ist auch *εἰδέναι* 1 Kor. 11, 3. Kol. 2, 11 zu rechnen). Wie wenig sachlich ein Unterschied zwischen der Präsens- und der Aoristform des Infinitivs empfunden wurde, zeigt das Beispiel 1 Petr. 3, 10: *ὁ γὰρ θέλων ζωὴν ἀγαπᾶν καὶ ἰδεῖν.* Daher erklärt sich die geringe Anzahl von Varianten, von denen ein Theil bestimmt nicht aus sprachlichem Grunde entstanden ist. Marc. 8, 34 nämlich wird *ἀκολουθεῖν* bei C*DX und andern 8 Uncialen sowie mehr als 100 Minuskeln (für *ἐλθεῖν* bei ℵABC²KL*ΓΠ*) nach Matth. 10, 38 conformirt sein (so richtig Weiss, Marcusevangelium, S. 288, gegen Tischendorf), ebenso ist Marc. 10, 44 *γενέσθαι* bei AC³X*ΓΠ* (gegen *εἶναι* bei ℵBC*DL*Δ* 12. 28. 61) Conformation nach Vs. 43 (vgl. Weiss a. a. O. S. 355), und Luc. 9, 23 *ἐλθεῖν* bei ℵ^a C³RX*ΓΔΛ* und 7 anderen Majuskeln, sowie den meisten Minuskeln (gegen *ἔρχεσθαι* bei ℵ*ABC*DKLP) Conformation nach Matth. 16, 24. *γενέσθαι* für *εἶναι* bei ℵ* Matth. 19, 21 ist schwerlich etwas Anderes als eine bewusste oder unbewusste Stilcorrectur, die sich bei dem Verbum *εἶναι* leicht begreift (vgl. Matth. 20, 26. Marc. 10, 43. 44, anders Matth. 20, 27), und die umgekehrte Einsetzung des Präsens *ἐπισυνάγειν* Matth. 23, 37 in der gleichen Handschrift für *ἐπισυναγαγεῖν* ist wohl nur ein Schreibfehler (*αγ* für *αγαγ*). Ebenso dürften KLP etc. 3 Joh. 13 *οὐ θέλω . . γράψαι* für *γράφειν* (ℵABC etc.) zu schreiben veranlasst sein durch das Streben nach Variirung des Ausdrucks, da sie unmittelbar vorher die letztere Form hatten: *πολλὰ εἶχον γράφειν* (dafür ℵABC etc. *γράψαι σοι*). Von den übrig bleibenden Varianten, die allein durch das Sprachgefühl veranlasst sein dürften, ist die Veränderung des ursprünglichen Infin. Präs. in den Infin. Aor. zweifellos Joh. 9, 27 und 16, 19, beidemal bei D. Umgekehrt ist sicher der Aorist in das Präsens verwandelt 2 Kor. 12, 6 von FG (wo *καυχασθαι* für *καυχησασθαι* vielleicht nur Schreibfehler ist) und Apg. 25, 9 von NLP und den meisten Minuskeln (gegen ℵABCE 13. 17. 40 etc.). Aus dem Gesagten ist klar, dass man nur mit Reserve über die drei noch restirenden Varianten urtheilen darf. Nur der Sprachgebrauch des Schrift-

stellers, nicht die Vorliebe der Handschriften kann hier einen Entscheidungsgrund abgeben. Lukas zieht den Inf. Aor. vor (im Evangelium steht der Aorist sicher in 13, das Präsens nur in 3 Fällen; in der Apostelgeschichte kommen beide Tempora gleich häufig vor, nämlich 6 mal); deshalb wird man Luc. 10, 29 lieber mit ℵBC*DLXΞ *δικαιῶσαι*, als mit AC³ΓΔΛΠ *δικαιοῦν* lesen, zumal da ersteres wirklich besser bezeugt ist. In den paulinischen Schriften ist umgekehrt das Präsens das häufigere (alle sich als paulinisch gebenden Schriften gerechnet 22 gegen 15 mal; in den vier allgemein für echt gehaltenen Briefen 17 gegen 10 mal). Demnach wird sowohl 1 Kor. 14, 35 mit ℵ*A² 17. 23. 26. 31. 73 gegen ℵ°BDEFGKL, wie hier mit ACDEFGKLP und sämmtlichen übrigen Zeugen gegen ℵB der Infinitiv des Präsens vorzuziehen sein. 1 Kor. 14, 35 kann das *μαθεῖν* als Wortspiel mit *λαλεῖν* Vs. 34 entstanden sein.

4, 15. Lies: *ποῦ οὖν* (ohne *ἦν*). Den Nachweis für die Richtigkeit dieser von allen neueren Textkritikern angenommenen, von Exegeten (Hilgenfeld, Wieseler, Meyer, Sieffert, Holsten) dagegen verworfenen Lesart habe ich in meiner Schrift „Exegetische Probleme des Hebräer- und Galaterbriefs" (Neutestamentliche Studien, I. Hildburghausen, 1882), S. 163—166, geliefert.

4, 18. Lies: *ζηλοῦσθαι*; vgl. die eben genannte Schrift S. 191 f.

4, 19. Lies: *τεκνία*, was ich im gleichen Werke S. 201 f. begründet habe.

4, 20. Lies: *μέχρις*, wie am genannten Orte S. 208 bewiesen ist.

4, 23. Lies: *ἀλλ' ὁ μέν*. Die Auslassung des *μέν* bei B ist wohl zufällig. Eine nähere Begründung ist schon zu 2, 9 gegeben, s. Jahrg. 1881, S. 492. Nachzutragen ist, dass ein ursprüngliches *μέν* in Handschriften ausgelassen ist auch Röm. 3, 2 von 47 am Rande und 67**, und 11, 13 von DEFG und 10 Minuskeln, beide Male weil kein *δέ* folgt. Ferner setzen FG 1 Kor. 6, 4 für *μὲν οὖν* ein

γοῦν [1]) und 2 Kor. 12, 12 für μέν einige Minuskeln ἀλλά. 2 Kor. 12, 1 bieten einige Minuskeln μοί für μέν. Dies sind mit dem a. a. O. erwähnten Material zusammen genommen alle in den paulinischen Briefen vorkommenden Varianten, soweit sie sich mit Hülfe der Bruder'schen Concordanz ermitteln liessen. Eine Berücksichtigung des Sachverhalts in den übrigen neutestamentlichen Schriften dürfte zur Entscheidung unnöthig sein.

4, 23. Tischendorf giebt nach BDEFGKLP und den meisten Minuskeln sowie Citaten bei Origenes und Theodoret διὰ τῆς ἐπαγγελίας, während Westcott und Hort nach ℵAC und vier Minuskeln und Citaten bei Euthalius, Cyrillus, Johannes Dam. δι' ἐπαγγελίας in den Text aufnehmen. Ich möchte mich ebenfalls für die letztere Lesart entscheiden. Einmal nämlich liebt es Paulus, bestimmte Gegenstände bei präpositionellen Verbindungen ohne Artikel zu geben, so z. B. bei νόμος Röm. 2, 12. 23. 3, 20. 21 u. o. (An vielen dieser Stellen kann man freilich schwanken, ob mit νόμος nur allgemein — generisch — vom Gesetze überhaupt, seinem Wesen nach, die Rede sei, welche Bedeutung Holsten dem unartikulirten νόμος allein zukommen lassen will. Doch zeigt Röm. 5, 13 ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν, wo nur das mosaische Gesetz gemeint sein kann, bestimmt, dass an dieses gedacht werden darf, wenn der Artikel fehlt.) So schreibt er ἐξ ἐπαγγελίας Gal. 3, 18, δι' ἐπαγγελίας noch 3, 18, κατ' ἐπαγγελίαν 3, 29 (vgl. 2 Tim. 1, 1). Vgl. auch Eph. 6, 2 ἐν ἐπαγγελίᾳ. Nun könnte man freilich sagen, dass die Abschreiber infolge dieses gewöhnlichen Sprachgebrauchs ein hier stehendes τῆς ausgelassen hätten, wie wirklich 8 Minuskeln Röm. 4, 16, dem häufigen (vgl. namentlich Röm. 4, 14) ἐκ νόμου entsprechend, für τῷ ἐκ τοῦ νόμου schreiben τῷ ἐκ νόμου. Doch ist der umgekehrte Fall entschieden häufiger, dass der Artikel hinzugesetzt wird, eben weil von einem bestimmten Gegenstande die Rede ist. Vgl. bei νόμος Röm. 2, 13 (zweimal). 17. Hebr. 9, 19. 10, 8, wozu auch Röm. 10, 5

[1]) Umgekehrt ist Phil. 3, 8 aus μενοῦνγε (bei ℵAP) μὲν οὖν bei BDEFGKL) geworden.

(ℵB gegen die übrigen) zu zählen sein wird. Das Fehlen des Artikels wird hier andrerseits auch durch die Lesart *κατ' ἐπαγγελίαν* von Chrysostomus und den Minuskeln 3 und 35 bezeugt. Freilich stehen vier Citate bei Origenes mit dem Artikel dieser Lesart entgegen. Doch sind patristische Zeugnisse, die mit dem recipirten Texte übereinstimmen, bei der gegenwärtigen Gestalt des patristischen Textapparates verdächtig. Wichtiger ist, dass zu dem *κατὰ σάρκα* ein *δι' ἐπαγγελίας* ein besserer Gegensatz zu sein scheint wie *διὰ τῆς ἐπαγγελίας*, was mindestens eben so gut gegen, wie für die Echtheit der artikellosen Form geltend gemacht werden kann. Mit Bestimmtheit möchte ich mich daher nicht entscheiden.

4, 25. Von dem Standpunkte der Kritik lediglich nach inneren Gründen vermag ich die verschiedenen Varianten nur zu erklären, falls als ursprünglich die Lesart *τὸ γὰρ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστίν* angenommen wird, die freilich erst von jüngeren Handschriften (K L P 17** und den meisten Minuskeln) geboten, aber auch von der Peschito nebst anderen Zeugen (der Philoxeniana im Texte, Chrysostomus, Theodoret u. A.) empfohlen wird. Erstlich nämlich war unklar, in wiefern Vs. 25 eine Begründung für das Vorangehende sein sollte; daher wurde *γάρ* von A B D E 37. 73. 80, dem Lectionar 40, der koptischen Uebersetzung (vergleiche die Randlesart der Philoxeniana), wie oft (siehe unsre Bemerkungen zu 1, 10, Jahrg. 1881, S. 485 f.) durch das allgemeine *δέ* ersetzt. Ebenso setzen in der gleich zu erwähnenden Lesart *τὸ γὰρ Σινᾶ* 17*, wie es scheint, die sahidische Uebersetzung, sowie die Handschriften der Vulgata: Demidovianus und Harlemianus *δέ* für *γάρ* ein, und die gothische Version lässt die Partikel überhaupt fort.) Dass das Wort Hagar (Hadschar) im Arabischen den Sinai bezeichnete, wird aber ferner Wohnenden unbekannt gewesen sein; daher verstand man, *ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* = „im Arabischen" fassend, den Satz so: „Der Hagar-Sinai Berg liegt in Arabien". Dabei erschien als offenbarer Fehler, dass der Berg zwei Namen trage; eines von beiden Worten musste unrichtig sein. Daher lassen d e *Σινᾶ* fort und lesen *τὸ γὰρ*

Ἄγαρ ὄρος ἐστίν. Näher aber lag natürlich die Auslassung von Ἄγαρ. Denn erstens kannte man kein Hagar-Gebirge, Hagar war vielmehr eben erst als Personenname genannt. Andererseits liess sich das Ἄγαρ leicht als eingeschoben verstehen, sei es aus dem unmittelbar Vorhergehenden (Vs. 24), sei es als Dittographie (γαρ αγαρ). So kommt man zu der Lesart τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστίν, die ℵCFG 17 f g Vulgata etc. bieten. Speciell scheint dafür, dass ℵ (resp. seine Vorlage) an der Stelle corrigirt hat, auch der Zusatz ὄν bei ℵ nach ἐστίν zu stimmen.

Kap. 5, Vers 7. Lies: ἀληθείᾳ ohne Artikel mit ℵ*AB (gegen τῇ ἀληθείᾳ bei ℵᶜCDEFGKL und die Minuskeln). ἀληθεία steht auch sonst wohl ohne Artikel und bei Paulus fast ebenso häufig (intact in den paulinischen Briefen an 13 Stellen) als mit demselben (14 mal). Derselbe wird erst von Handschriften fortgelassen nur[1]) Eph. 4, 14, wo dies aus der Verbindung leicht verständlich wird (für [ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι] τῆς ἀληθείας schreiben ἀληθείας 46. 109. 219; καὶ ἀληθείᾳ DFG u. A.). Hinzugefügt dagegen wird er noch Eph. 4, 21 von FG.

5, 14. Lies: σεαυτόν mit den meisten und besten Zeugen. FGLN*P und die meisten Minuskeln schreiben, einem Sprachgebrauche gemäss, der sich in den jüngeren Handschriften verschiedentlich bemerklich macht, ἑαυτόν. Diese Reflexivform, in der attischen Sprache nur der dritten Person des Singular angehörig, wird im neutestamentlichen Sprachgebrauch ganz regelmässig auch für die pluralen Pronomina angewandt. Dagegen ist ihr Gebrauch für die zweite und die erste Person des Singular erst ein Werk der Abschreiber. Ganz singulär ist die Einsetzung von ἑαυτοῦ bei der ersten Person, für ἐμαυτοῦ, die sich bloss 2 Kor. 11, 7 bei DEFGLP und 4 Minuskeln findet. An den anderen 36 Stellen des Neuen Testaments steht die Form ἐμαυτοῦ etc. unberührt (die sprach-

---

[1]) 3 Joh. 4 ist ἐν ἀληθείᾳ bei ℵC²KLP und ziemlich allen Minuskeln Conformation nach Vs. 4.

richtige Correctur von U ἐμοῦ statt ἐμαυτοῦ Joh. 8, 18, wo kein reflexives Verhältniss vorliegt, bildet natürlich keine Ausnahme). Häufiger ist die Einsetzung von ἑαυτοῦ etc. bei dem Pronomen der zweiten Person, für σεαυτοῦ. So bei Johannes von Damaskus, wenn das Citat richtig überliefert ist, Gal. 6, 1; bei 42 Minuskeln Jac. 2, 8; ferner in den Evangelien bei Π* V Q^b Matth. 22, 39; H X Π* Marc. 12, 31; Γ Luc. 5, 14; A V X Luc. 10, 27. G U Λ Joh. 10, 33. Demnach ist jedenfalls auch Joh. 18, 34 nicht ἀφ' ἑαυτοῦ (A C^2 $D^{suppl.}$ X Y etc., so Tischendorf), sondern ἀπὸ σεαυτοῦ (ℵ B C* L) zu lesen. Wie an unsrer Stelle setzen F G L P ἑαυτοῦ ein auch Röm. 13, 9. Dagegen ist die Lesart πάντας ἑαυτόν Tit. 2, 7 bei D* und 3 Minuskeln nur eine falsche Lesung der Worte πάντα σεαυτόν.

5, 17. Lies: ἐάν. In den Formen ἐάν oder ἄν nach einem Relativum[1]) schwanken die Handschriften fast an allen Stellen. Intact steht ἄν, wenn Tischendorf's Apparat zuverlässig ist, nur Matth. 5, 31. Joh. 1, 33. 14, 13. Apg. 2, 39. 3, 22. Röm. 9, 15 (zweimal). 16, 2. 1 Kor. 11, 27, sowie an folgenden Stellen, wo δέ vorhergeht (ὅς δ' ἄν u. dgl.): Matth. 5, 19. 21. 22 (zweimal). 10, 11. 12, 32. 16, 25. 18, 6. 23, 16. 18. Marc. 8, 35. Luc. 9, 24. 10, 8. 10. 1 Joh. 3, 17. Hieran reihen sich ein paar Stellen, in denen ἄν feststeht mit nur zufälligen Abweichungen anderer[2]) Art: Marc. 3, 35 (B ὃς ἄν für ὃς γὰρ ἄν). Luc. 9, 4 (M X Γ δ' ἄν), bei δ' ἄν: Marc. 3, 29 und Luc. 10, 5 (D stellt beidemal ἂν δέ für δ' ἄν). Luc. 20, 18 (Λ bloss ἄν). Joh. 4, 14 (ℵ* D mit dem Particip umschreibend ὁ δὲ πίνων für ὃς δ' ἂν πίνῃ). 2 Kor. 11, 21 (D bloss ἄν). Ferner ist hier anzuschliessen, da die Verwandlung des von allen Majuskeln bezeugten ἄν erst von Minuskeln geschehen ist, Joh. 2, 6. Röm. 10, 13.

---

[1]) Die zu Conjunctionen gewordenen Formen ὅπως und ὡς übergehen wir. Sie werden wohl durchgängig mit ἄν verbunden (doch vgl. ὡς ἐάν Röm. 15, 24 bei L und den meisten Minuskeln).

[2]) Doch mag hier auch Matth. 10, 33 genannt werden, wo B L ὃς δέ für ὃς δ' ἄν lesen, wie ℵ das ἄν fortlässt Marc. 9, 37 und 6, 56 (mit D Λ).

Umgekehrt ist ἐάν ohne Varianten nur an zwei Stellen bezeugt, Matth. 8, 19 und 3 Joh. 15; das erstere wahrscheinlich nur durch den Zufall, dass an dieser Stelle der Codex Cantabrigiensiss (D_1) eine Lücke hat. Sonst nämlich corrigirt D_1 mit ungewöhnlicher Consequenz ein ἐάν in ἄν. Das ist zweifellos an folgenden Stellen, wo D_1 allein gegen alle andern Zeugen ἄν schreibt: Matth. 11, 27. 16, 19 (an zweiter Stelle). 18, 19. 24, 28. Marc. 7, 11. 10, 35 (C* ὅτι ἄν). 14, 9. Luc. 17, 33 (zweimal). Man vergleiche dazu die Stellen, an denen D überhaupt eine andere Ausdrucksweise wählt: Matth. 5, 19 (Auslassung von ἐάν, das D^c in Gestalt von ἄν einfügt). Marc. 6, 22 (Auslassung). 23 (εἴ τι ἄν), ferner auch Matth. 15, 5 (D* οδαν, D** ὃ ἄν). ὃ ἄν ist D_1 geläufig, er setzt es auch Marc. 11, 23 selbständig ein (ὃ ἄν εἴπῃ für ὃ λαλεῖ). Marc. 21, 24 (ἐάν für ὃν ἐάν).

Ebenso deutlich ist an folgenden Stellen ἄν für ἐάν Emendation: Matth. 20, 4. 26, 13 (beide mal D_1 L). Luc. 9, 48 (D_1 LΞ). Apg. 8, 19 (D_1 H). 1 Kor. 6, 18 (D_2). 1 Kor. 16, 6. Kol. 3, 23 (beide mal D_2 FG). Matth. 12, 32 (D_1 Φ). 18, 5 (D_1 LZ). 1 Kor. 6, 18 (D_2 mit 2 Minuskeln). Matth. 22, 9 (D_1 GK LS Π); wohl auch Off. 3, 19 (ℵ) und 11, 6 (C).

Umgekehrt ist an folgenden Stellen kein Zweifel möglich, dass die ursprüngliche Lesart ἄν ist, für die erst die Handschriften ἐάν eingebracht haben: Matth. 12, 50 (Minuskeln. D lässt ἄν ganz fort). 15, 5 (LSΘ). 23, 16 (M). Marc. 14, 44 (LNΔ). Luc. 12, 8 (F). Marc. 11, 23 (A). 19, 9 (CM). Luc. 8, 26 (CLM). Off. 14, 4 (B der Apc.). Marc. 6, 56 (UΓ). Ebenso wird sich auch da, wo ℵ oder B isolirt, gegen alle übrigen Zeugen, ἐάν bieten (ℵ: Marc. 9, 41. Apg. 7, 3. Off. 13, 15; B: Luc. 10, 35. 1 Joh. 4, 15), Niemand auf ihre Seite stellen wollen. Mit der Mehrheit der Zeugen wird man jedenfalls auch Luc. 7, 23 (gegen ἐάν bei ℵD). Joh. 11, 22 (gegen ἐάν bei ℵCM). 15, 16 (gegen ἐάν bei ℵΔ) und so dann auch, abweichend von Tischendorf, Matth. 7, 12 (gegen ἐάν bei ℵC) ἄν schreiben müssen, sowie Apg. 2, 21 (gegen ἐάν bei BE).

B zieht, wie die beiden oben genannten und die letzte Stelle zeigen, zuweilen ἐάν dem ursprünglichen ἄν vor. Gewöhnlich aber zeigt diese Handschrift umgekehrt eine Vorliebe für ἄν statt ἐάν: Joh. 15, 7 (allein). 1 Joh. 3, 22 (mit Minuskeln). Matth. 10, 42. 11, 6. 14, 7. 16, 19. 21, 27. Luc. 4, 6. Apg. 7, 7 (überall mit D_1). Luc. 10, 22 (mit $D_1 W^a$). Apg. 3, 23 (mit D_1 E); 1 Kor. 16, 3 (wie unsre Stelle Gal. 6, 7 mit D_2 F G). Matth. 18, 18 (mit D_1 K L Γ Π).

Aehnlich schwankend ist das Verhältniss bei einer anderen Handschrift. Auch A nämlich, obwohl ἄν Marc. 11, 23 in ἐάν corrigirend, zieht öfters einem ursprünglichen ἐάν ein ἄν vor: Marc. 6, 10 (mit D_1 L Δ). Marc. 13, 11 (mit (D_1). Jac. 4, 4 (mit $\aleph^c$ A K L, zu lesen ist mit B P ὃς ἐάν, wofür auch das einfache ἐάν von $\aleph^*$ spricht). 1 Joh. 5, 15 (mit B K). An anderen, später zu erwähnenden Stellen stimmt A wieder für ἐάν.

Mehr noch tragen zur Charakteristik des regellosen Gebrauchs der einzelnen Handschriften die Stellen bei, an welchen nur eine spätere Lesart zwischen ἐάν und ἄν schwanken kann, sofern der ursprüngliche Text eine andere Ausdrucksweise anwendet. Hier schreiben:

	ἐάν	ἄν
Matth. 7, 9	$\aleph^b$ E G M S U V X Π	K* L Δ
„ 7, 10	E G U V X D	L
„ 12, 36	C E G K	L
„ 15, 32	—	D E G S U V
„ 20, 7	C E F G H K M etc.	—
Marc. 4, 22	E F G H M S U V	—
„ 11, 24	K N Π	A X Γ
Eph. 6, 8	$\aleph^c$ A	D E F G P
Joh. 16, 13	A K Π	D^2 E H M S U V Γ Δ

Auch Joh. 16, 23 ist zu vergleichen: ἄν B C D L Y; ὃ ἐάν X Π; ὅσα ἐάν K M; ὃ ἄν ℵ; ὅσα ἄν Γ Δ Λ etc.; desgleichen Matth. 21, 44 (ἐάν nur Δ).

Das Alles zeigt eine solche Inconsequenz der Handschriften, dass man nicht hoffen darf, mit Sicherheit über die übrigen

Stellen, bei denen die Varianten (wegen Gegensatzes namentlich von ℵ und B) schwerer zu entscheiden sind, urtheilen zu können. Es muss genügen, die grössere Wahrscheinlichkeit festzustellen. Hierfür auf Grund des angegebenen Materials einige Gesichtspunkte: D_1 bei seiner durchgängigen Vorliebe für ἄν könnte als Zeugniss nur Werth haben, wo es etwa für ἐάν zeugte. Ein solcher Fall kommt aber gar nicht vor. C zieht nur einmal ἄν vor, schreibt sonst immer ἐάν, wird also, wo es mit B und namentlich mit ℵ zusammen ἄν bezeugt, das Richtige haben (so Matth. 10, 15 ℵBCDLΔ ἄν; Marc. 10, 11. 15 ℵBCDLΔ gegen ANX$\Gamma\Pi$ etc.; 9, 37 ℵABCDLΔ gegen NX$\Gamma\Pi$. Kol. 3, 17 ℵACDEK gegen BFGL. 26, 48 BCDLU. Doch möchte ich deshalb nicht auch Marc. 9, 18 ἄν zu schreiben wagen mit CDILNXΓ gegen ἐάν bei $\aleph^c$ABK$\Delta\Pi$ — ℵ lässt ἄν ganz fort —, und noch weniger Gal. 5, 10 CDEFGKL gegen ℵABP). ℵ und B schwanken, und noch stärker A. Auf letzteren Zeugen ist deshalb kein Verlass. Von ℵ dagegen kann man sagen, dass es mehr für ἐάν, und mit noch mehr Grund von B, dass es mehr für ἄν inclinirt. Deshalb ist ἄν vorzuziehen Matth. 10, 14 (ℵBDKL). 21, 22 (ℵBHUD^c). 20, 27 (ℵBDZ). 23, 18 (ℵBCDFKLΠ). Marc. 6, 11 (ℵBLΔ und NEFGMUV). 9, 42 (ℵBDLNV). 10, 43 (ℵBDLΔ). 44 (ℵBDΔ). Luc. 8, 18 (ℵBLΞ ὃς ἄν γάρ, vgl. DKSUX$\Delta\Pi$ ὃς γὰρ ἄν; an zweiter Stelle ℵABD KL$\Xi\Pi$). 9, 5 (ℵABDKLU$\Delta\Pi$). 18, 17 (ℵBDLX). Umgekehrt wird man da, wo B für ἐάν, ℵ für ἄν zeugt, im Allgemeinen ἐάν den Vorzug geben müssen, zumal da ἄν, wie wir oben gesagt, sehr viel häufiger unbeanstandet geblieben ist, als ἐάν. Ich ziehe also ἐάν nicht nur Marc. 8, 35 (ℵBCKM$\Delta\Pi$ gegen ADEFGHLSUXΓ). 38 (ℵBCEFLMVX$\Gamma\Delta$ gegen GHKSUΠ). Matth. 16, 25 (ℵBC gegen die übrigen) vor, sondern auch Matth. 18, 18 ($\aleph^{b.c}$BEFGHK etc. gegen ℵ* D$^{suppl.}$ L). Marc. 3, 28 (BCFLΔ gegen ℵADEGHKMS UV$\Gamma\Pi$). 2 Kor. 8, 12 (BCD^{c}EKP gegen ℵD*FGL). In Luc. 9, 57 dagegen dürfte ἐάν (bei ABCKLSU$\Xi\Pi$) Conformation nach der Matthäusparallele sein.

Noch unsicherer ist die Entscheidung, wo ℵ für ἐάν, B für ἄν zeugt. Marc. 14, 14 (ἐάν bei ℵCLPXΓ etc., ἄν bei ABDΔΠ) möchte ich mich für ἐάν entscheiden, theils weil dies die quantitativ bedeutendste Bezeugung für sich hat, theils weil dafür L zeugt, das gewöhnlich für ἄν eintritt. Ebenso ziehe ich ἐάν vor Matth. 23, 3 (mit ℵLZΔΘ^{b}Π etc. gegen BDFKSΓ). Marc. 6, 56 (mit ℵXΓΔ gegen ABDLNΠ). Luc. 9, 24 (mit ℵCGH^{2}RSUVXΓΔΛΞ gegen ABDEKLMΠ). Ueber Wahrscheinlichkeit ist hier freilich nicht hinauszukommen.

Besonderer Erwähnung bedarf Matth. 5, 32, wo B ausfällt, der, nach dem Vorhergehenden conformirend, eine andere Construction wählt, und ℵ*K* allein ὃς ἄν, ELMSUVΔΠ ὃς ἐάν schreiben, was das Richtige sein wird; ferner Marc. 9, 37, wo ℵ ausfällt, sofern er ἄν fortlässt, und wo man nach dem Texte allein wohl ἐάν vorziehen müsste (ACNXΓΠ gegen ἄν bei BDLΔ), da dieses aber Conformation nach der Matthäusparallele sein dürfte, wohl sich für ἄν zu entscheiden hat.

Kap. 6, Vers 9. 10. 12. Es ist bedauerlich, dass die textkritischen Apparate zum Neuen Testamente, die wir gegenwärtig haben, orthographische Eigenthümlichkeiten, wie den Wechsel zwischen αι und ε, zwischen ει und ι u. dgl. so ziemlich mit Stillschweigen übergehen. Es ist deshalb nicht möglich, sich ein Bild über die Zeit und den Umfang dieser orthographischen Schwankung zu machen. Ist dieselbe auch an den meisten Stellen unwichtig, so fehlt es doch nicht an anderen Stellen, bei denen man zur Entscheidung Klarheit wünschte über den sonstigen Gebrauch (vgl. 4, 18 betreffs αι und ε). Namentlich wichtig wäre eine Angabe der Differenzen in der Schreibung ο oder ω. Es ist aller Grund vorhanden anzunehmen, dass die vielen scheinbar grammatischen Verschiedenheiten in Anwendung des Indicativ oder Conjunctiv nichts Anderes sind als verschiedene Schreibungen. Der Beweis ist dafür freilich nicht unzweifelhaft zu liefern, solange man nicht einen ausführlichen und möglichst vollständigen Apparat besitzt; doch glaube ich alles Recht zu haben, wenn ich meine, bei Varianten wie hier θερίσομεν — θερίσωμεν und ἔχομεν —

ἔχωμιον darf man zur Entscheidung lediglich den Sinn und sonstigen Sprachgebrauch heranziehen, die Bezeugung ist fast gleichgültig. Dann aber kommt man hier jedenfalls zu θερίσομεν und ἔχομεν, zu letzterem, da ὡς sonst regelmässig den Indicativ bei sich hat.

Und ebenso wenig wird man an der Richtigkeit der Lesart διώκωνται (nach ℵBDE etc.) zweifeln dürfen. Tischendorf beruft sich, indem er nach ACEGKLP und 15 Minuskeln διώκονται aufnimmt, auf ἵνα-γινώσκουσιν Joh. 17, 3 (nach ADGLYΔΛ, gegen γινώσκωσιν bei ℵBCXΠ und γινώσκοσιν bei Γ). Aber es kann dahingestellt bleiben, ob dort der Indicativ wirklich richtig ist oder nicht — vorläufig scheint mir auch dort der Conjunctiv die echte Lesart zu sein —; bei Paulus ist jedenfalls der Conjunctiv nach ἵνα fast überall so überwiegend, wenn nicht ausschliesslich bezeugt, dass man gegen den Indicativ von vorn herein bedenklich sein muss. Man vergleiche, was ich Bd. XXIV, S. 491 dieser Zeitschrift bemerkt habe. Ich füge dazu die Resultate einer neuen, genauen Collation des Römerbriefs und der beiden Korintherbriefe. Danach steht nach ἵνα in jenen Briefen der Conjunctiv des Aorists 56 mal ohne jede Variante[1]), der Conjunctiv des Präsens an 16 Stellen. Der Indicativ des Präsens sowohl wie des Futurums dagegen stehen nur vereinzelt, und nur immer bei einzelnen (mit Ausnahme von 2 Kor. 13, 7 ποιεῖτε bei ℵKL), durchgängig späteren Handschriften. Statt des Conj. Aor. nämlich schreiben den Ind. Fut.: -σει für -σῃ L mit einigen Minuskeln: Röm. 11, 32. 2 Kor. 8, 6. 12, 8. P: 2 Kor. 4, 15. LP: Röm. 14, 9. KL: Röm. 5, 21 (mit mehr als 20 Minuskeln). Statt des Conj. Präs. schreiben den Ind. Präs.: -ει für -ῃ P: Röm. 9, 11 (vgl. 17: μενεῖ). 1 Kor. 7, 5 (wie es scheint, mit 47*. 106). LP: 1 Kor. 1, 27 (zweimal, mit einigen Minuskeln). Vgl. noch προφητεύετε 1 Kor. 14, 1 bei Minuskel 46 (FG und 48: προφητευεται), Vs. 5 bei FG für προφητεύητε.

[1]) Für die Sache unwesentliche Varianten, wie die Auslassung von ὥσιν bei FG 1 Kor. 7, 29 u. dgl., bleiben unberücksichtigt.

Beachtenswerth ist allein das schon genannte *ποιεῖτε* bei ℵKL statt *ποιῆτε* bei ABDEFGP 2 Kor. 13, 7. Doch kann kein Zweifel sein, dass der Indicativ, wo er steht und wenn er wirklich als solcher gedacht ist[1]), überall Emendation ist. Um so weniger aber hat man einen Grund, in Formen, wo Indicativ- und Conjunctivform sich nur in den häufig verwechselten Consonanten *o* und *ω* unterscheiden, den Indicativ nach *ἵνα* vorzuziehen[2]). Dass wirklich nur *o* und *ω* verwechselt, nicht die Verbalformen emendirt werden, zeigen die Schreibungen *γένομαι* 1 Kor. 9, 23, *γίνονται* 1 Kor. 11, 19, beides bei LP und einigen Minuskeln; *γενόμεθα* 2 Kor. 5, 21 bei L, *καύχονται* 2 Kor. 11, 12 bei L u. a., die wie sie lauten unsinnig sind. Wie an unsrer Stelle hat man also den Conjunctiv auch sonst zu lesen: Röm. 7, 4 (P *καρποφορήσομεν*). 15, 4 (P und 5 Minuskeln *ἔχομεν*). 32 (LP und 11 Minuskeln *συναναπαύσομαι*). 1 Kor. 13, 3 (DEFGL und wenigstens 15 Minuskeln *καυθήσομαι*. Vgl. meine Bemerkung Bd. XXIV, S. 491 dieser Zeitschrift). 2 Kor. 11, 16 (DEKLPR *καυχήσομαι*). 12, 7 (P *ὑπεραίρομαι*).

Mit vorstehenden Bemerkungen schliesse ich eine Reihe kritischer Erörterungen, die, wie mir seit Erscheinen des ersten Artikels mehrfach versichert ist, in ihrer eigenthümlichen Form das Interesse fachgenössischer Kreise gefunden haben.

Jedoch kann ich die Textkritik des Briefes damit nicht

---

[1]) Es ist gegründeter Verdacht vorhanden, dass *ει* für *η* nur andere Schreibung ist, dass wir also an genannten Stellen gar keine Indicative, sondern nur orthographisch falsch geschriebene Conjunctive vor uns haben. Um dies in extenso zu untersuchen, fehlt aber der Apparat.

[2]) Der Kanon, den Tischendorf bei seiner Textesrecension oftmals deutlich anwendet, ist ganz richtig: Klassische Formen in Concurrenz mit unklassischen erregen den Verdacht der Emendation —, aber das überhebt den Kritiker nicht der Untersuchung jedes einzelnen Falles. Das hat sich Tischendorf, derselbe Mann, der an die Herstellung des Apparates unglaublichen Fleiss verwendet hat, denn doch zu leicht gemacht.

für beendet halten. Im Gegentheil, die Hauptarbeit ist erst noch zu thun. In den vorhergehenden Untersuchungen wurde stillschweigend — aber nur vorläufig — operirt, als ob die einzelnen Zeugen selbständig wären. Es liegt aber auf der Hand, dass die Bedeutung der einzelnen Dokumente eine ganz andere wird, wenn ihr Verwandtschaftsverhältniss bekannt ist. In den vorhergehenden Erörterungen ist E neben D gestellt, als wäre es ihm etwa ebenbürtig; in Wirklichkeit ist es bekanntlich nichts als eine Abschrift von D.

Der Eigenthümlichkeit der obigen Ausführungen, die im Wesentlichen die Untersuchung des die Texte beeinflussenden Sprachgebrauchs der Abschreiber resp. Correctoren der Handschriften war, widersprach ein solches Verfahren nicht; wir konnten in diesen Fragen zu genügender Entscheidung kommen, wenn wir nur diejenigen Unterschiede zwischen den einzelnen Zeugen statuirten, die man allgemein kennt und anerkennt, also hauptsächlich die Werthschätzung der Codices nach ihrem Alter. Und ich musste mich wohl hiermit vorläufig begnügen, da ich die Classification der Handschriften nicht vornehmen konnte ohne Berufung auf einen ausreichenden Apparat. Einen solchen bietet aber weder Tischendorf noch Tregelles, so gross auch die bleibenden Verdienste beider Männer um den neutestamentlichen Text sind.

In einigen Jahren hoffe ich selbst dem theologischen Publikum einen Apparat (nur für den Umfang des Galaterbriefs) vorzulegen, der den für die weitere Untersuchung nothwendigen Voraussetzungen Genüge leistet. Daran kann und soll dann, wenn mein pfarramtlicher Beruf dazu Zeit lässt, eine Fortsetzung dieser Artikel anknüpfen, deren Aufgabe also die Untersuchung des Werthes der einzelnen Dokumente, die den Text des Briefes überliefern, sein wird, und im Zusammenhange damit die Erörterung einzelner Stellen, die von da aus ihr Licht erhalten.

XIII.

Die Doppelübersetzungen im lateinischen Texte des cod. Boernerianus der Paulinischen Briefe.

(Dritte Abtheilung.)

Von

Dr. Hermann Rönsch in Lobenstein.

Den bisherigen Mittheilungen über die lateinische Version im cod. Boernerianus ist noch so Manches beizufügen, — zunächst als Nachtrag zu den synonymischen Doppelübersetzungen 2 Cor. 7, 11: in omnibus exhibuistis vos incontaminatos [ἁγνούς] esse negotio, wo neben incontaminatos [= Amiat. Fuld. Vulg.] geschrieben steht: *vel* cas, ohne Zweifel zur Bezeichnung der anderen Uebertragung castos, die sich z. B. im Clarom. vorfindet; ingleichen Eph. 3, 3: *sicut* ante praescripsi *in modico*, wo *vel* hinter ante ausgefallen ist, demnach die zwei Uebersetzungen: ante scripsi [= Clar.] und praescripsi angezeigt werden sollen, während die in Amiat. Fuld. Vulg. bezeugte dritte: supra *scripsi* keine Erwähnung gefunden hat. Auf eine verschiedene Auffassung des griech. Textwortes bezieht sich die Doppelübertragung von *τὸ ὑμέτερον ὑστέρημα* 1 Cor. 16, 17: *quod vobis* dēē fuit, wenn man im Hinblicke auf ähnliche Schreibweisen im Boern. und Sangallensis annimmt, die hier ersichtliche Abbreviatur sei durch deest aufzulösen; es könnte aber auch deerat gemeint sein, was Clar. Amiat. Fuld. Vulg. übereinstimmend darbieten, so dass der Schreiber im Sinne gehabt hätte, zu notiren: deerat vel defuit. Weshalb derselbe ferner in 2 Thess. 1, 3 den Worten: *ὅτι ὑπεραυξάνει ἡ πίστις ὑμῶν καὶ πλεονάζει ἡ ἀγάπη ἑνὸς ἑκάστου* folgende Uebertragung beigegeben hat:

quoniam supercrescit vel supercrescet fides vestra et abundat vel abundet caritas uniuscuiusque, ist nicht ganz deutlich, besonders in Betreff der Futuralform supercrescet, die weder in einer Variante des Grundtextes noch in dem Parallelverbum des Satzes irgend eine Stütze hat. Das letztere aber in seiner conjunctivischen Form abundet legt mir die Vermuthung nahe, der Uebersetzer habe supercrescet ebenfalls als eine Conjunctivform gebraucht, indem er den mit *quoniam* beginnenden Satz als von dem Hauptsatze: *Gratias agere debemus deo semper pro vobis* abhängig betrachtete. Zu Gunsten dieser Annahme spricht nicht blos diese Stelle, sondern noch fünf andere dem Boernerianus entnommene, welche beweisen, dass man in der Zeit und an dem Orte seiner Niederschreibung bei Verben der 3. Conjugation für den *Coni.* Praes. wirklich die *Futural*endungen angewendet hat, nämlich 1 Cor. 1, 28: contemptibilia elegit deus, quae non sunt, ut ea quae sunt destruet, = *ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ.* 1 Cor. 7, 5: ut ne temptet vel uret vos satanas, = *ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς.* Phil. 2, 10: ut in nomine Jesu omne genu flectet, = *ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ.* 1 Cor. 9, 12: omnia sufferimus, ut non offendemus vel offendiculum demus evangelio Christi, = *ἵνα μὴ ἐγκοπήν τινα δῶμεν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ.* 2 Thess. 3, 12: ut cum silentio operantes suum panem edent vel manducent, = *ἵνα μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι τὸν ἑαυτῶν ἄρτον ἐσθίωσιν.* Man wird hierdurch einerseits an die nahe Verwandtschaft und in Handschriften oft vorkommende Vertauschung des Futurum mit dem Conj. Aoristi im Griechischen, andererseits an die vulgärlateinischen Futuralformen auf -eam anstatt auf -*ebo* (s. meine *Itala u. Vulgata* S. 290 f.) erinnert.

Ueber den Textesworten: *ὃς ἐκ τηλικούτου θανάτου ἐρρύσατο ἡμᾶς* 2 Cor. 1, 10 steht die Version: qui de tanta vel periculo mortis eripuit nos, wodurch wahrscheinlich angedeutet ist, man könne entweder de tanta morte oder de tanto periculo mortis übersetzen; im Clar. steht: *de tantis mortibus*, dagegen in Amiat. Fuld. Vulg.: *de tantis*

periculis. — Ganz verschieden von einander lautet im Boern. der Schluss von 1 Cor. 6, 20 im griechischen und im lateinischen Texte, dort nämlich: *δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν* [= Rec.], hier jedoch: glorificate et portate deum in corpore vestro, genau wie in Amiat. Vulg. und dem Wortlaute bei Cyprian (Test. III. 11; de Habitu virgin. 2; ad Fortunat. 6): clarificate et portate deum... sehr nahe kommend, übrigens auch mit der Fassung bei Tertullian de Resurr. carn. 16: glorificate [*et* add. 3 codd. Vatic.] tollite deum ... auf denselben Grundtext zurückgehend. Ebenfalls abweichend sind beide Texte 1 Tim. 4, 10, wo über *ἀγωνιζόμεθα* [= ACFK al.] *exprobramur* vel *maledicimur* [= *ὀνειδιζόμεθα* DL al.] steht. — Bemerkenswerth ist, dass im Boern. auch die Verwünschungsformel 1 Cor. 16, 22: *ἀνάθεμα μαραναθά*, deren fremdländische Laute von den Interpreten gewöhnlich beibehalten wurden (vgl. z. B. Tertull. de Pudic. 14; Amiat. Fuld. Vulg.), eine Latinisirung aufzuweisen hat, nämlich die ganz sinnentsprechende: perditio in adventu domini. In einem Scholion des Epistelcodex *a* bei *Chr. Fr. Matthaei* findet sich (wir gestatten uns, dies nebenbei zu erwähnen) folgende Erläuterung derselben: *ἀνάθεμα*] *ἔστω ἀλλότριος τοῦ κοινοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας. μαραναθά*] *τοῦτο οὐ τῆς Ἑβραίων, ὥς τινες ὑπέλαβον, ἀλλὰ τῶν Σύρων ἐστὶ φωνῆς. ἑρμηνεύεται δέ, ὁ Κύριος ἦλθε. τέθεικε δὲ τοῦτο τῶν ἐπ᾽ εὐγλωττίᾳ λαμπρυνομένων Κορινθίων τὴν ὀφρὺν καταστέλλων καὶ διδάσκων, ὡς οὐ παιδεύσεως ἀλλὰ πίστεως χρεία, καὶ τὸν τῆς οἰκονομίας βεβαιῶν λόγον.*

Ferner haben wir einige Zusätze nachzutragen, die oben nicht berührt worden sind. In Gal. 2, 2 ist dem Worte *videbantur* nicht, wie gewöhnlich, *aliquid esse*, sondern vielmehr esse maiores beigefügt. In Col. 2, 15 findet sich nach *ἀπεκδυσάμενος* die Einschaltung *τὴν σάρκα* und darüber die Uebersetzung carnem, dafür aber fehlt *τὰς ἀρχὰς καὶ* in beiden Texten. In 1 Cor. 7, 10: melius enim nubere quam uri ist dem letzten Worte die Erklärung beigeschrieben: *i. e. malo fornicationis;* in Gal. 5, 21 steht nach den Worten:

regnum dei non haereditabunt vel *possidebunt* der Zusatz: *nisi peniteant*, ebenso in 1 Tim. 6, 10 hinter *inseruerunt se doloribus multis* ein erläuterndes *i. e. sollicitudinis.*

Der Beachtung werth ist auf Fol. 50 r. die nach dem Schlusse des Verses 2 Cor. 10, 16, der mit den Worten: *non in aliena regula in praeparata gloriari* wiedergegeben ist, die sofort auf der griechischen Zeile eingeschaltete Abbreviatur: Inp̄p̄, zu welcher der Herausgeber des Codex Folgendes adnotirt hat: „Litterae Inp̄p̄ deletae sunt linea. Iterum enim inter textum Graecum inceperat scribere vocabula *in praeparata*, quae paullo ante in versione Latina leguntur. Obiter autem hoc notari potest pro argumento, quod Graeca et Latina ab eodem scriba eodem tempore scripta sunt. Sed de hoc nemo dubitabit, qui codicem inspexerit.“ Für die Gleichzeitigkeit der Niederschrift beider Texte lässt sich auch Col. 2, 11 anführen, wo bei den Anfangsworten: *ἐν ᾧ περιετμήθητε*, in quo circumcisi estis, der Schreiber anstatt des Zeitwortes aus Versehen das Subst. *περιτομή*, *circumcisio* geschrieben hatte, den Fehler aber dadurch verbesserte, dass er sowohl *τομη* als auch das schon darüber geschriebene *cisio* tilgte und sogleich in der Zeile weiter fortfuhr: *ετμηθηται* (darüber: *cisi estis*). An Abbreviaturen haben wir sonst nur d̄d̄ = David vorgefunden, 2 Tim. 2, 8.

Hierauf kommen wir zu den sprachlichen Besonderheiten der Gesammtversion, welche in der That zahlreich und bedeutend genug sind, um eine übersichtliche Vorführung derselben, wie wir sie jetzt geben wollen, zu rechtfertigen. Was wir hierbei in's Auge fassen, sei

I.

Phonetisches und Graphisches.

Sowohl in Ansehung der Vocale als auch in Betreff der Consonanten tritt uns im lateinischen Boernerianus so Vieles entgegen, was von der normalen Aussprache und Schreibung sich entfernt.

1. Vocalisation.

1) Am häufigsten kommt die *Vertauschung* der Vocale vor. So z. B. erscheint:

ae für *e*, *aesca* Rom. 14, 17. 20. 1 Cor. 3, 2. 8, 13. *aecclesia* 1 Cor. 11, 16 (cf. Fragm. Murator. lin. 76: *aeclesiae*). pr*ae*catio 2 Cor. 8, 4. qu*ae*rela 1 Thess. 2, 10 (cf. Assumpt. Mos. § 3: qu*ae*rellam). inc*ae*ndentes Eph. 6, 16. interpr*ae*s 1 Cor. 14, 28.

ae für *oe*, ob*ae*dientiam 2 Cor. 10, 5.

e für *ae*, *e*grotat 1 Tim. 6, 4. *e*mulor 2 Cor. 11, 2. *e*mulatio Phil. 3, 6. *e*rumna 2 Cor. 11, 26. hec 2 Cor. 11, 10. Grecus Gal. 3, 28. Col. 3, 11. pedagogus Gal. 3, 24. 25. penitens 2 Cor. 12, 21. tederet 2 Cor. 1, 8. adherete Gal. 5, 2. Judeae Gal. 1, 22; — cf. Fragm. Murat. lin. 25: preclarum. 29: qu*e*. 42: heresis.

e für *i*, de*i*udicare 1 Cor. 14, 29. d*e*solvatur 2 Cor. 5, 1. d*e*ffusa Rom. 5, 5. adstetit 2 Tim. 4, 17. cont*e*nete 1 Thess. 5, 21. subi*e*cientem Rom. 8, 20. omn*e*s 1 Cor. 9, 25. con-fidet 2 Cor. 10, 7. surget 1 Cor. 15, 43. — cf. Fragm. Murat. lin. 47: d*e*sputari. 57: d*e*noscitur . . d*e*ffusa. 34: profetetur. 6: con(s)cribs*e*t. 8: incip*e*t.

i für *e*, d*i*lictis Col. 2, 13. d*i*ridetur Gal. 6, 7. d*i*struentis 2 Tim. 1, 10. el*i*menta Gal. 4, 3. l*i*gatione Eph. 6, 20. mer*i*trix 1 Cor. 6, 15. 16. ventr*i*s Tit. 1, 12. pend*i*t Gal. 3, 13; — cf. Fragm. Murat. lin. 24: d*i*spectus.

i für *ee*, el*i*mosina Rom. 1, 31.

i für *y*, N*i*mpham Col. 4, 15. S*i*ria Gal. 1, 21. T*i*chicum Tit. 3, 12. elimos*i*na Rom. 1, 31.

o für *u*, adolatio 1 Thess. 2, 5. Jerosalem Rom. 15, 25. 26. 1 Cor. 16, 3. Gal. 4, 25. 26. immotabimur 1 Cor. 15, 12. luxoriatae 1 Tim. 5, 11; — cf. Fragm. Murat. lin. 26: f*o*turum. 9: decip*o*lis. 46: sinc*o*lis.

2) *Verdoppelung*. staate 1 Cor. 16, 13. idolatr*iis* 1 Cor. 5, 10.

3) *Einschub*. angust*i*amini 2 Cor. 6, 12 (bis). coangust*i*amur 2 Cor. 4, 5.

4) *Ausstossung.* extingere [für -guere] Eph. 6, 16. 1 Thess. 5, 19.

2. Consonantirung.

1) Auch hier beginnen wir mit der *Vertauschung.* In unserem Codex ist gesetzt:

c für *ch*, scisma 1 Cor. 1, 10. 12, 25. catecizare Gal. 6, 6 (ter); — cf. Fragm. Murat. lin. 42: scysme.

ti für *si*, dissen*ti*ones Rom. 16, 17.

b für *v*, li*b*idum 1 Cor. 9, 27.

ph für *f*, *ph*enestra 2 Cor. 11, 33. pro*ph*anus 1 Tim. 1, 9. 4, 7. 6, 20. 2 Tim. 2, 16. — *f* für *ph*, Epa*f*roditum Phil. 2, 25; s. unten E*f*essi etc.

n für *m*, circu*n*cisio Col. 2, 11. 4, 11. circu*n*cincti Eph. 6, 14. unu*n*que*n*que 1 Cor. 7, 17. 1 Thess. 2, 11. qua*n*diu 1 Cor. 7, 39.

l für *r*, bene*ll*agrantia 2 Cor. 2, 15.

2) *Consonantenverdoppelung.* op*p*us Rom. 14, 20. es*s*urire 1 Cor. 11, 21. Phil. 4, 12. pu*s*sillanimes 1 Thess. 5, 14. confi*s*si Gal. 5, 7. *obtussi* 2 Cor. 3, 14. circumci*s*sio Gal. 2, 7. occa*s*sio Rom. 7, 8 (nicht 7, 11). 2 Cor. 5, 12. 11, 12 (bis). Gal. 5, 13. Phil. 1, 18. 1 Thess. 2, 5. 1 Tim. 5, 14. Efe*s*si, Ephe*s*so 1 Cor. 16, 8. Ephe*s*so 1 Tim. 1, 3. 2 Tim. 1, 18 (bis). Ephe*s*sum 2 Tim. 4, 2. excu*s*semus 2 Cor. 12, 19.

3) *Vereinfachung.* necesarium 1 Cor. 12, 21. oportunus 1 Cor. 16, 12. 2 Tim. 4, 2. Thesalonice Phil. 4, 16; — cf. Fragm. Murat. lin. 7: asequi.

4) *Einschub.* exsuens Col. 2, 15.

5) *Ausstossung.* exitavi [für excit.] Rom. 9, 17; — vgl. die Aussprache des französischen *exciter.*

6) *Abwerfung.* *e* für *et*, Rom. 11, 33: altitudo divitiarum *e* sapientiae. 2 Cor. 13, 11: pacifici estote, *e* deus pacis erit vobiscum. 2 Thess. 2, 8: interficiet spiritu oris sui *e* destruet. — Vgl. im Clar. 1 Tim. 6, 16: honor *e* potestas.

7) *Aspiration*, und zwar:

a. *abundirende*, *h*onus Gal. 6, 5. *h*ostium 1 Cor. 16, 9.

2 Cor. 2, 12. Col. 4, 3. *th*riumphans Col. 2, 15. ab*h*ominabiles Tit. 1, 16. Eu*h*odia Phil. 4, 2. Isra*h*el Eph. 2, 12. Isra*h*elitae 2 Cor. 11, 22;

b. *mangelnde*, ypocrisi Gal. 2, 13. ymnis Eph. 5, 19. Col. 3, 16. Ebraeus Phil. 3, 5 (bis). Jerapoli Col. 4, 14.

II.

Wortbildungen.

Dem aufmerksamen Leser der beiden ersten Abschnitte dieser Studie wird es nicht entgangen sein, dass im Boernerianus mitunter ganz eigenthümliche Wortgebilde vorkommen, welche ein gewisses Interesse einflössen, und dass auch ἅπαξ λεγόμενα keineswegs darin fehlen. Das nachfolgende Verzeichniss stellt ihm dieselben mit Einschluss der bis jetzt noch nicht erwähnten in übersichtlicher Gruppirung vor Augen.

Substantiva.

coimitator [*συνμιμητής*] Phil. 3, 17: coimitatores mei estote, fratres, Clar. Boern., Lucifer Calarit. pro Athanas. II. p. 926 [fügt weiter unten hinzu: dicas . . in quibus debemus effici coimitatores apostoli]. — Vgl. *Paucker* Subindend. p. 408. (Ist in *Georges*' Wörterb. noch zu vermissen.)

communicator [*κοινωνικός*] 1 Tim. 6, 18: divites esse velt sint in operibus bonis, facile vel bene tribuere, esse communicatores, Boern. — 1 Petr. 5, 1: gloriae communicator [*κοινωνός*], Amiat. Fuld. Vulg. — Tertull. Pudic. 22. Arnob. 4, 36.

detractator [*κατάλαλος*] Rom. 1, 30: detractatores, deo odibiles, contumeliosos, Boern. — Tertull. Nat. 2, 7. Liv. 34, 15, 9. Häufiger in der Form *detrectator* (s. meine *It. u. Vulg.* S. 56).

iniuriator 2 Cor. 7, 12: scripsi vobis non propter eum qui iniuriam fecit vel non propter iniuriatorem [*ἕνεκεν τοῦ ἀδικήσαντος*] neque propter eum qui iniuriam passus est,

Boern. — Ausserdem nur in Ps.-Ignatii epist. ad Philipp. 11, 3: iniuriator [ὑβριστής] legis dei. — (Nicht bei *Georges.*)

plasmator Rom. 9, 20: nunquid dicit figmentum figulo plasmatori [τῷ πλάσαντι]: quid me fecisti? Boern. — Tertull. adv. Jud. 2: hominis plasmator. Ambros. hymn. 35, 1. Mar. Mercat. Procli hom. s. 9 (s. *Paucker* Subrel. p. 15*).

processor Gal. 1, 17: neque veni .. ad processores vel ad antecessores [*praecessores* Clar.] meos apostolos [πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους], Boern.

susurrator [ψιθυριστής] Rom. 1, 30: susurratores [Vulg.: *susurrones*] .., Boern., Lucif. Calar. pro Athan. II. — Sirac. 5, 17: susurratori autem odium, Vulg. — August. serm. 182, 2. Hieron. in Jes. 3, 3 (s. *Paucker* Hier. p. 34). — Cael. ap. Cic. ep. 8, 1, 4. Gloss. „Cyrill." p. 664, 13 Vulcan.: ψιθυριστής, susurrator.

fornicatrix [πόρνη] 1 Cor. 6, 15: an tollens ergo membra Christi faciam membra fornicatricis [Vulg.: meretricis]? Boern. — Matth. 21, 31: dico vobis quia publicani et fornicatrices [darüber steht *fornicatores*] praecedent vos in regnum dei, Sangall. — August. c. Faust. 32, 4. Laurent. hom. 1. Isidor. 10, 110.

dehonoratio [ἀτιμία] 2 Tim. 2, 20: et quaedam (vasa) quidem in honorem, quaedam autem in dehonorationem vel in contumeliam, Boern. — Interpret. Aristot. Rhet. 2. 2. Gregor. M. ep. 12, 32: ne manum detractionis .. aut dehonorationis quidam mittant in unctum domini. Isid. ep. 4, 6. Adamnan. loc. sanct. 3, 5. — cf. *Quicherat* Add. p. 69. *Paucker* Melet. II. p. 19.

habentia 2 Cor. 8, 11: ut quemadmodum prompta est in vobis voluntas, ita sit et perficiendi vel consummandi vel finiendi ex habentia [ἐκ τοῦ ἔχειν] vel ex eo quod habetis, Boern. [Clar.: ex abundantia]. — Augustin. c. Faust. Manich. 20. Prol. Plaut. Truc. 21. Quadrigar. ap. Non. Marcell. p. 119 Merc.: animos eorum habentia inflarat.

Adjectiva.

acceptabilis [*πρόσδεκτος, δεκτός*] Rom. 15, 31: ut administratio mea quae in Jerosalem acceptabilis fiat sanctis. 2 Cor. 6, 2: ecce nunc tempus acceptabile. Phil. 4, 18: hostiam acceptabilem, placentem deo, Boern. — Oft in den alten Bibelversionen und bei den Kirchenschriftstellern, s. meine *Itala u. Vulg.* S. 109.

docibilis [*διδακτικός*] 1 Tim. 3, 2: ornatum hospitalem docibilem, Clar. Boern. — Auf kirchlichem Gebiete nicht selten; ausserdem vgl. Gloss. Placid. p. 33, 21 Deuerl.: docibiles pro *dociles* traditum; dicimus enim utrumque et *docilis* et docibilis. Gloss. „Philox." p. 78, 40 Vulc.: docibilis, *εὐδίδακτος, εὐμαθής*. Gloss. „Cyrill." p. 432, 48: *διδακτικός*, docibilis.

inculpabilis [*ἀνέγκλητος*] Tit. 1, 7: oportet enim episcopum sine crimine [= Clar. Amiat. Fuld. Vulg.] vel inculpabilem esse, Boern. — Hilar. in Psalm. 52, 9. Rufin. Origen. de Princ. III. 5, 5 ex.; Prudent.; Solin. 30, 32. Avien. Arat. 28.

essentialis [*ὁ ὤν*] Rom. 4, 17: vocanti vel (qui) vocat ea quae non sunt . . tanquam ea quae sunt vel consistentia vel essentialia, Boern. — Fulg. Rusp. ad Trasim. 2, 4. Isidor. 7, 4. . . al. (cf. Quich., Pauck.).

tibicinalis 1 Cor. 14, 7: quomodo scietur quod tibicinatur (vel) tibicinale vel quod per tibiam canitur [*τὸ αὐλούμενον*] . ., Boern. — Sonst nirgends bezeugt.

visceralis [*γνήσιος*] 1 Tim. 1, 2: Timotheo viscerali filio in fide. Tit. 1, 4: Tito germano sive viscerali vel karissimo filio secundum communem fidem, Boern. — Aldhelm. ep. 11: vos viscerales contribules. Paul. Diac. vit. Gregor. M. 27: viscerali clementía flexus. — cf. *Paucker* Spic. 297. Addend. 101. — Dem juristischen *uterinus* gleichwerthig, aber viel zarteren Gepräges und von feinerem Gehalte, als dieses.

immolaticius 1 Cor. 10, 28: Si autem quis dixerit: Hoc

immolaticium [= Clar. Fuld., immolatitium Amiat., *immolatum* Vulg.] idolis est, nolite edere vel ne edite propter conscientiam, Boern. [*εἰδωλόθυτον* im Griech.]. — August. ep. 47, 4; c. Faust. 13, 31 in. — Cassiodor. Complex. 17. in 1 Cor. — Gloss. Amplonian. p. 342, 15 Oehler.: immolaticius, inmolandus.

subitaneus [*αἰφνίδιος*] 1 Thess. 5, 3: tunc repentinus vel subitaneus illis superveniet interitus, Boern.; tunc subitaneus illis apparebit interitus, Clar. — Sapient. 17, 6. 14. 19, 16: Vulg. — August. serm. 232, 8. Interpr. Origen. in Matth. § 132. — Colum. 1, 6, 24. 2, 4, 4. Theodor. Priscian. 2, 13 u. a.; Ps.-Soran. Quaest. medic. 39 u. 165. Salvian. ad Eccl. 3, 59. Hist. Apollon. Tyr. 18 u. 29: subitaneam valetudinem (aegritudinem) incurrisse. Schol. cod. Vindob. ad Juven. 1, 144: occupatur subitanea morte. Gloss. „Cyrill." p. 370, 21: *αἰφνίδιος*, repentinus, subitaneus.

deliciosus [*ὁ σπαταλῶν*] 1 Tim. 5, 6: quae autem in deliciis vel deliciosa vivit mortua est, Boern. — Für deliciosus [ital. *deliziôso*, engl. *delicious*, franz. *délicieux*] finden sich bei *Georges* folgende Belege: Ambros. Paenit. 1, 9, 24. August. in Joann. tract. 47, 8 ex.; Confess. 10, 34 ex. Martian. Cap. 7, 727. Sedul. prol. 8. Cassiodor. Var. 7, 9.

indisciplinatus [*ἀπαίδευτος*] 2 Tim. 2, 23: stultas autem et indisciplinatas [*sine disciplina* Clar. Amiat. Fuld. Vulg.] quaestiones devita, Boern. — Commodian. Instr. 2, 35, 20. (1, 30, 11). Carm. apol. 754. Häufig auf kirchlichem Gebiete, s. meine *Itala u. Vulg.* S. 143; sonst nur Gloss. „Cyrill." ap. Labb. I. 91: *ἀμαθής*, indisciplinatus.

insensatus [*ἀσύνετος*] Rom. 1, 31: insensatos vel insipientes [*insip.* Clar. Amiat. Fuld. Vulg.], incompositos, Boern. — Auch dieses Adj. erscheint nur in der kirchlichen Literatur, und zwar oftmals; den Belegen in meiner *Itala u. Vulg.* S. 143 f. liessen sich noch mehrere beifügen, auch Gloss. Paris. ed. *Hildebrand* p. 140, 74: fatuae, stultae, stolidae, insensatae.

Adverbia.

inabducibiliter [*ἀπερισπάστως*] 1 Cor. 7, 35: hoc autem ad vestram utilitatem dico, non ut laqueum vobis iniiciam, sed ad honestum vel sed ad id quod honestum est et benestabile domino inabducibiliter, Boern.; . . . est et praesente domino non recedentes, Clar.; . . . est et quod facultatem praebeat sine impedimento dominum obsecrandi, Vulg. — Unter diesen 3 Gestaltungen des lateinischen Textes ist die im Boern. die am meisten charakteristische, schon wegen *benestabile* = *εὐπάρεδρον* und sodann wegen des Adverbiums am Schlusse, welches im cod. *inadducibiliter* lautet, von uns aber, da es in dieser Form sich mit dem griech. *ἀπερισπάστως* = *sine impedimento* nicht in Einklang bringen lässt, in inabducibiliter verwandelt worden ist, findet man ja doch *abducere* und *adducere* in Handschriften bisweilen gegen einander vertauscht; so steht z. B. in der Assumptio Mosis § 9 *adducti* anstatt des allein passenden *abducti* geschrieben. Dasselbe heisst demnach so viel als *unabziehbar, unbehindert, unentwegt.* Sollte das *ἅπαξ λεγόμενον* von dem Uebersetzer selbst gebildet sein?

ditanter [*πλουσίως*] 1 Tim. 6, 17: neque sperare in divitiarum incertum sed in deo praestanti nobis ditanter vel abundanter [*abundanter* Clar., *abunde* Amiat. Fuld. Vulg.] ad fruendum, Boern. — Von diesem Adv. finde ich nirgends eine Spur.

superabundanter [*ὑπερεκπερισσοῦ*] 1 Thess. 3, 10: nocte et die superabundantius [*abundantius* Amiat. Fuld. Valg., superabundanter Clar.] orantes. 1 Thess. 5, 13: ut habeatis illos superabundantius [*abundantius* rel.] in caritate. Eph. 3, 20: ei autem potenti vel qui potest omnia facere superabundantius [*superabundanter* rel.] quam petimus, Boern. — Rufin. Origen. in Cant. III. p. 21: -tius habendus in caritate [= 1 Thess. 5, 13].

Verba.

contumeliare [*ὑβρίζειν*] 1 Thess. 2, 2: sed ante passi vel vexati et contumeliam passi vel contumeliati vel contumeliis

afflicti [*cont. adflicti*, Clar., *cont. affecti* Fuld. Vulg., *c. adf.* Amiat.], Boern. — Als Belege für contumeliare führt *Georges* eine Inschrift der via Cumana und Act. mart. S. Didymi 1 u. 3 an, wozu noch kommt Gloss. S. Genov. (*Quicherat* Add. p. 1): abiectare, contumeliare, conviciare. Das Deponens ist bezeugt in Gloss. „Philox." p. 54, 1: contumeliatur, ἀτιμάζει, ὑβρίζει. Gloss. „Cyrill." p. 401, 45: ἀτιμάζω, contumelior, dehonesto.

disciplinare [παιδεύειν] 2 Tim. 2, 25: cum modestia disciplinantem resistentes, Boern.; . . corripientem eos qui resistunt, Clar. Amiat.; . . corr. eos q. res. veritati, Fuld. Vulg. — Erscheint ausserdem nur im Evangeliencodex Sangallensis, der mit dem unsrigen so nahe verwandt ist, Matth. 28, 19: euntes ergo docete vel disciplinate [darüber steht: *disciplinatus facite*; = μαθητεύσατε] omnes gentes; sowie in der Vita S. Genovefae § 38 (ap. Bolland. ad 3. Jan. p. 151): disciplinat misericorditer filios suos pater misericordiarum; cf. *Ger. Jo. Voss.* de Vitiis sermonis. Amstel. 1645. p. 679. — Hat sich erhalten im ital. disciplinâre, franz. discipliner, engl. to discipline.

mensurare [μετρεῖν] 2 Cor. 10, 12: ipsi in nobis nosmetipsos mensurantes [*metientes* Amiat. Fuld. Vulg.] et comparantes nosmetipsos nobis, Boern.; ipsi intra nosmetipsos misurantes et conparantes nobis nosmetipsos, Clar. — Den Belegen in meiner *Itala u. Vulg.* S. 156 lassen sich noch mehrere beifügen, z. B. 3 Regn. 7, 38: et mensuravit unum cantharum . ., cod. Legionens. marg. — Dicuil, Scriptur. missor. Theodos. 1, 1: provintias . . mensurari. Interpr. Epiphan. de Ponderib. p. 492 Le Moyne: aporima apud solos Thebanos mensuratur. Gloss. Amplonian. p. 352, 32: mensum, mensuratum. — Vgl. ital. misurâre, franz. mesurer, engl. to measure.

tibicinare [αὐλεῖν] 1 Cor. 14, 7: quomodo scietur quod tibicinatur . . vel quod per tibiam canitur [*per tib. can.* Clar., *canitur* Amiat. Fuld. Vulg.] . ., Boern. — Fulg. Myth. 3, 9: αὐλούμενοι, hos est tibicinantes. (Depon. Dosith.

61, 7 K.: tibizinor, *συρίζω*). = *stützen*, Tertull. de Anim. 38. Schol. ad Juven. 3, 193 (urbem . . tenui tibicine fultam): tibicinatam, tanquam tibicina id est materia gracili.

tubicinare [*σαλπίζειν*] 1 Cor. 15, 52: tubicinatur vel tuba enim canitur, Boern.; *canit enim* Fuld., *canet enim* Amiat., *canet enim tuba* Vulg., *bucinat enim* Clar. — Auch dieses Wort findet sich im Sangallensis, nämlich Matth. 6, 2: ne tubicines vel noli tubicinare (Letzteres stand vor der Correctur auch im Rehdigeranus, wahrscheinlich von erster Hand). — Apocal. 8, 6: paraverunt se ut tubicinarent, Fuld. — Dion. Exig. Gregor. Nyssen. creat. hom. 9: neque tubicinare barbitum nervis, neque citharizare tubicines (cf. *Paucker* Subrel. p. 23). Gloss. „Cyrill." p. 604, 36: *σαλπίζω*, tubo, tubicino, lituo.

---

captivare [*αἰχμαλωτίζειν*] Rom. 7, 23: legem . . pugnantem . . et captivantem [= rel.] me in lege peccati. 2 Cor. 10, 5: captivantes omnem intellectum [= Clar., in captivitatem redigentes . . Amiat. Fuld. Vulg.]. 2 Tim. 3, 6: qui . . captivas ducunt [= rel.] vel captivantes [dies scheint mit der Abbreviatur *tes* gemeint zu sein] mulierculas, Boern. — Die ansehnliche Zahl der in *Itala u. Vulg.* S. 164 aufgeführten Zeugnisse für dieses Wort liesse sich aus *Paucker*'s Publicationen und meinen Collectaneen leicht noch vergrössern; vgl. z. B. Commodian. Carm. apol. 807: captivat ex parte subactos. 890: captivatque prius Tyrum. Sein Vorkommen im Romanischen deutet darauf hin, dass es ein Vulgärausdruck war.

irritare [*ἀθετεῖν*, vom Adj. *irritus*] 1 Tim. 5, 12: habentes damnationem quoniam primam fidem irritaverunt vel reprobaverunt [*irritam* (*inrit.*) *fecerunt* rel.], Boern. — Zu den Belegen in meiner *Itala u. Vulg.* S. 165 füge ich hier noch aus den Marginalien des Italacodex Legionensis 4 Regn. 19, 22: quem improperasti mihi et irritasti? sowie aus

dem arabisch-lateinischen Glossar bei Vulcanius p. 700, 33: irrito, contemno.

obviare [*καταντᾶν*] Phil. 3, 11: si quomodo occurram vel obviavero in resurrectionem, Boern.; .. *occ. in r.* Clar., *occ. ad r.* Amiat. Fuld. Vulg. — In den alten Bibelversionen häufig angewendet und im Romanischen noch vorhanden; s. meine *Itala u. Vulg.* S. 167. Ausserdem vgl. Psalm. 84, 11. Prov. 22, 2. 29, 13. Sirac. 15, 2. 43, 24. Act. 16, 16. Hebr. 7, 1. 10: Vulg. — Hegesipp. de bello Jud. I. 6, 1. IV. 6, 4. Rufin. homil. Origen. in Exod. 5, 5.

perperare [*περπερεύεσθαι*] 1 Cor. 13, 4: caritas non aemulatur, caritas non perperat vel non perperam agit, Boern.; .. *non agit perperam* August. Civit. 21, c. 27 (p. 546, 11 Domb.[2]), Amiat. Fuld. Vulg., .. *non est perpera* Clar. — Das Zeitwort perperare, welches ganz zutreffend gebildet ist, lässt sich meines Wissens sonst nirgends nachweisen, auch nicht in den Glossarien.

potentari Rom. 4, 20: sed confortatus est [= rel.; *ἐδυναμώθη*] vel potentatus est fide dans gloriam deo. 2 Cor. 12, 10: cum enim infirmor, tunc potentor [*δυνατῶ* Boern., *δυνατός εἰμι* text. rec.] vel potens sum [= rel.]. 2 Cor. 13, 3: qui in vobis non infirmatur, sed potens est [= Amiat. Fuld. Vulg., *potens* Clar.] vel potentatur [*δυνατεῖ*] in vobis. 1 Thess. 2, 8: ita eramus desiderantes vos cupimus participare vel potentari [*μεταδοῦναι*] vobis non solum evangelium dei, Boern.; ita des. vos cup. communicare vobiscum .., Clar. Fuld.; ita des. vos cupide volebamus tradere vobis .., Amiat. Vulg. — Zu diesem Verbum vgl. Jacob. 2, 6: nonne divites potentantur [*καταδυναστεύουσιν*] in vobis? Ital. cod. Corbeiens. nr. 625. — Matth. 20, 25: et maiores potentantur [*κατεξουσιάζουσιν*] eorum. Marc. 10, 42: et principes eorum potentantur [*κατεξουσ.*] ipsorum, Sangall. — Noch 2 alttestamentliche Citate s. in meiner *Itala u. Vulg.* S. 168.

principari [*ἄρχειν*] Rom. 15, 12: qui exsurget principari vel imperare gentibus [*regere gentes* rel.], in eo gentes

sperabunt, Boern. — Erscheint oft in den alten Bibelübersetzungen, auch Marc. 10, 42 im Sangallensis, und bei Kirchenschriftstellern, s. meine *Itala u. Vulg.* S. 168. 439.

sublimare 1 Tim. 2, 2: pro regibus et omnibus sublimatis [*τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων*] vel qui in sublimitate sunt [= rel.] constituti, Boern. — Sonst steht sublimare gewöhnlich für *ὑψοῦν* (vgl. überhaupt a. O. S. 169).

fructificare [*καρποφορεῖν*] Rom. 7, 4: ut fructificemus [= Clar. Fuld. Vulg., *fructificaremus* Amiat.] deo. 7, 5: ut fructificarent [= rel.] morti. Col. 1, 6: est fructificans [= Clar., *fructificat* rel.] . . . et crescens [= Clar., *crescit* rel.]. 1, 10: fructificantes et crescentes [= rel.], Boern. — Zu *Itala u. Vulg.* S. 175 füge Tertull. Resurr. 52. Hieron. in Gal. 2, 19 (s. *Georges*). Hieron. homil. Origen. in Ezech. 5, 5. Rufin. in Rom. 1, 13 (s. *Paucker*). Interpr. Irenaei I. praef. 3. I. 1, 3. IV. 4, 1 (ter). V. 14, 4 (bis).

lucrificare [*κερδαίνειν*] 1 Cor. 9, 19: ut plures lucrificarem [*lucri facerem* Amiat. Fuld. Vulg., *lucri faciam* Clar.]. 9, 20: ut Judaeos lucrificarem [*lucri facerem* Clar., *lucrarer* rel.]. 9, 22: ut infirmos lucrificarem [*lucri facerem* rel.], Boern. — Tertull. Praescr. 24. Scorp. 6. — In den von *L. Ziegler* München 1877 herausgegebenen Bruchstücken der Petrusbriefe finden sich noch folgende Belege (S. 629), 1 Petr. 3, 1: ut . . sine verbo lucrificentur, cod. Monac. 6230; Fulgent. ep. 2, 24 (hierzu füge cod. Harleian.).

mirificare [*ἐνθαυμάζειν* Boern.] 2 Thess. 1, 10: cum venerit clarificari in sanctis suis et mirificari [*ἐνθαυμασθῆναι* Boern.] vel mirabilis esse [*admirabilis esse* Clar., *admirabilis fieri* rel.] in omnibus credentibus, Boern. — Steht in der Vulgata viermal in den Psalmen, nämlich mirificavit 4, 4. 15, 3. 30, 22; mirifica 16, 7; — ausserdem Arnob. in Psalm. 30 (*Paucker* Subrel. p. 13*). Thom. Thes. p. 335: miror . . et mirifico, as (*Quich.* p. 174).

fructiferare [*καρποφορεῖν*] Col. 1, 6: et est fructificans vel fructiferans et crescens, Boern. — Ich finde dieses

Wort nirgends angeführt oder bezeugt; nur bei Tertullian adv. Prax. 1 bietet der cod. Laurent. fructiferant dar für das recipirte *fructificaverant*.

---

usitari (oder usitare?) kommt im Boern. bloss in der das griech. ὁ ὤν wiedergebenden Participialform usitans vor, nämlich 2 Cor. 1, 1: ecclesiae dei usitanti [τῇ οὔσῃ] in Corinthio vel i (sic) cum sanctis omnibus usitantibus [τοῖς οὖσιν] in universa Achaia. Eph. 4, 18: per ignorantiam usitantem [τὴν οὖσαν] in illis. Phil. 1, 1: omnibus sanctis in Christo Jesu usitantibus [τοῖς οὖσιν] vel qui sunt in Philippis. — Bekannter ist das dem Gellius eigenthümliche usitari [= häufig gebrauchen, 10, 10, 1. 10, 21, 2. 17, 1, 9]; das active usito = χρῶμαι findet sich bei Labbaeus I. p. 198 aus dem nach Cyrillus benannten Glossar bezeugt. Möglicherweise ist das im Boern. vorkommende usitans nicht von *uti*, sondern vom griechischen ἡ οὐσία abzuleiten.

---

compartiri [συνμερίζεσθαι] 1 Cor. 9, 13: qui altario deserviunt vel deservientes de altario compartiuntur vel participant [*cum altario participantur* Clar. Amiat. Fuld., *cum altari participant* Vulg.], Boern. — An derselben Stelle hat auch Augustinus conpartiri gebraucht de cons. evang. 2, 30. de serm. Dom. in mont. 2, 16. de op. monach. 9. Tract. in ev. Joh. 122, 3 (s. *Ziegler*, Die lat. Bibelübersetzungen. München 1879. S. 79); ingleichen die Vulgata Sirac. 1, 24. Dazu kommen Apul. de deo Socr. prol. p. 2, 3 G.; Inscr. Orell. 4040. Gloss. „Philox." p. 49, 18: conpartitur, συνμερίζεται. Gloss. „Cyrill." p. 619, 38: συμμερίζομαι, compercior.

compati [συνπάσχειν] Rom. 8, 17: c(o)haeredes autem Christi, si tamen compatimur [= Amiat. Fuld. Vulg., *si ita conpatimur* Clar.]. 1 Cor. 12, 26: compatiuntur omnia membra [= rel.], Boern. — Auf kirchlichem Gebiete öfter, ausserdem bei den Medicinern.

condelectari [*συνήδεσθαι*] Rom. 7, 22: condelector [= rel.] enim legi dei, Boern. — August. serm. 30, 3.

congaudere [*συνχαίρειν*] 1 Cor. 12, 26: congaudent omnia membra. 13, 6: congaudet autem veritati, Boern. [= rel.]. — Phil. 2, 17: gaudeo et congaudeo omnibus vobis, Tertull. Scorp. 13. — Alcim. Avit. ep. 41.

conglorificare [*συνδοξάζειν*] Rom. 8, 17: ut et simul vel conglorificemur, Boern.; ut et *sim. glor.* Clar. Fuld., ut et *congl.* Amiat. Vulg., Tertull. Resurr. 40 [uti], Rufin. Origen. comm. ad Rom. 7, 3. — Hieron. Didym. spir. sanct. 42 (*Paucker* Hier. p. 110).

cooperare Phil. 3, 10: cooperatus morti ipsius. — Dieses cooperatus steht anstatt des gewöhnlicheren *configuratus* [= *συμμορφιζόμενος* — oder *συμμορφούμενος*] nicht bloss in der Version des Boern., sondern auch in der des Clar. Petropol. und drei anderer Zeugen, entsprechend der Lesart *συνφορτειζομενος* im Augiensis und Boern. Ein anderweitiges Vorkommen von cooperare ist mir nicht bekannt.

discredere [*ἀπιστεῖν*] Rom. 3, 3: quid enim, si discrediderunt quidam? Boern. [*non crediderunt* rel.]. — Ein Lieblingsausdruck Commodian's, Instr. 1, 1, 3: quod discredunt inscia corda. 1, 23, 10: discredis deum iudicare defunctos. 1, 25, 17: si quis ea discredis esse futura. 1, 29, 15: omnia discredis. 2, 24, 3: ista du discredis dominum videre? Carm. apol. 552: cui cum referrent, discredere coepit. — Jul. Valer. 3, 36 (22). — Noch vorhanden im ital. discrêdere, franz. décroire.

obolere [*καταργεῖν*] Rom. 4, 14: evacuata vel exinanita est [= rel.] fides et obolita vel abolita est [= rel.] promissio, Boern. — Diese Nebeneinanderstellung der beiden Composita von *olere* ist insofern wichtig, als dadurch das Vorhandengewesensein von obolere bewiesen und ausser Zweifel gesetzt wird, welches man bisher bloss vermuthet hatte. Letzteres war geschehen von Seiten Dr. *Gustav Löwe*'s in seinem Prodromus (Lips. 1876) p. 343, Anm. 1, wo bemerkt ist, es habe vielleicht auch obolere gegeben, wenn man

der Glosse des Papias: obolitio, *oblivio* und denen in Diefenbach's Glossen p. 388: obolere, *vergeen* und obolescere, *vergaen* Glauben beimessen könne.

retrovertere [*ἀνατρέπειν*] 2 Tim. 2, 18: qui circa veritatem exciderunt . . et subvertunt [= Clar. Amiat. Fuld., *subverterunt* Vulg.] vel retrovertunt fidem quorundam, Boern. — Ausserdem nur bei Terentianus Maurus 2347 erscheinend.

revelle Phil. 4, 10: gavisus sum autem in domino magnifice vel valde, quoniam vel quia tandem aliquando revoluistis vel refloruistis [= rel.] pro me sapere, Boern. [im Griechischen ebenda *ανεθαλεται*, d. h. *ἀνεθάλετε*]. Dass die erstere Uebertragung auf *ἀνεθέλετε* zurückweist und das Verbum revelle sonst nicht bezeugt ist, haben wir bereits oben (2. Abth. S. 88) erwähnt.

subsannare [*μυκτηρίζειν*] Gal. 6, 7: nolite errare [= rel.] vel ne errate, deus non diridetur [*ridetur* Clar., *inridetur* Amiat. Fuld., *irr.* Vulg.] vel non subsannatur, Boern. — Kommt einigemal bei Commodian vor, Instr. 1, 38, 6. 40, 11. Carm. apol. 56. 502; ferner bei Hieron. adv. Jovin. 2, 28; ep. 40, 2. Nemesian. fr. de aucup. 8. Weiteres s. in meiner *Itala u. Vulg.* S. 199 f. Im Altspanischen lautete es sosanar.

coaccipere [*συνλαμβάνεσθαι*] Phil. 4, 3: adiuva [= rel.] vel coaccipe eas quae in evangelio collaboraverunt [*laboraverunt* rel,] vel concertaverunt mihi vel mecum [= rel.], Boern. — Dieses Decompositum scheint ein *ἅπαξ εἰρημένον* zu sein.

concrucifigere [*συσταυροῦν*] Rom. 6, 6: quia vetus noster homo concrucifixus vel simul crucifixus est [= Amiat. Fuld. Vulg., *simul cruci confixus est* Clar.], Boern. — Rufin. in Rom. 5, 4 al.; Sidon. (*Paucker* Hier. 162).

percircuire [*διαπορεύεσθαι*] Rom. 15, 24: cum proficiscar in Hispaniam, spero percircuiens videre vos, Boern. [*pertransiens* Clar., *praeteriens* rel.]. — Ich finde für dieses Wort nirgends einen Beleg.

supercognoscere [*ἐπιγιγνώσκειν*] 1 Cor. 13, 12: tunc autem cognoscam sicut et ego supercognitus sum [*cognitus sum* Amiat. Fuld. Vulg., *cognotus sum* Clar.], Boern. — Eine weitere Bezeugung ist mir nicht bekannt.

Composition und Juxtaposition.

concivis [*συνπολίτης*] Eph. 2, 19: sed estis concives [= Clar., Tertull. adv. Marc. 5, 17; *cives* rel.] sanctorum et domestici dei, Boern. — Cassiod. de Anim. 18. Ven. Fort. 5, 5 ad Syagr. 7, 7, 61. 7, 14, 9. 9, 13, 9. Gregor. M. ep. 6, 3. Inscr. ap. Maff. (cf. Quich. p. 50). — Gloss. „Cyrill." p. 620, 33: *συμπολίτης*, compatriota, concivis. Gloss. „Philox." p. 45, 15: concives, *συμπολῖται*.

inaniloquium [*κενοφωνία*] 2 Tim. 2, 16: stulta autem inaniloquia vel prophanas autem novitatum voces vel vocum novitates devita, Boern.; profanas aut. novitates vocum dev. Clar., profana aut. inaniloquia . . Amiat. Fuld., profana aut. et vaniloquia . . Vulg. — Nur aus diesen drei Zeugnissen bekannt.

turpiloquium [*αἰσχρολογία*] Col. 3, 8: turpiloquium ex vel de ore vestro non procedat [*μὴ ἐκπορευέσθω* text. Graec.], Boern.; (deponite) turpiloquium *ex ore v.* Clar., (dep.) *turpem sermonem de ore v.* Amiat. Fuld. Vulg. — Tertull. Pudic. 17: demonstrat et Colossensibus, quae membra mortificent . . concupiscentiam malam et turpiloquium. — Hieron. hom. Origen. in Jerem. 21, 7: venenum turpiloquii; — in Eccles. 8. Isidor. quaest. in Deuter. 16, 3 (*Paucker*, A p. 94).

benefragrantia [*εὐωδία*] 2 Cor. 2, 15: quia Christi bonus odor [= rel.] vel beneflagrantia (*sic*) sumus deo in salvatis, Boern. (Eph. 5, 2. Phil. 4, 18 *εὐωδία* = odor suavitatis). Das Wort ist einzig und allein hier vorhanden.

iterum generatio [*παλιγγενεσία*] Tit. 3, 5: per lavacrum iterum generationis vel regenerationis [= rel.] et

renovationis per spiritum sanctum, Boern. — Auch dieser Ausdruck findet sich nur hier.

---

benestabilis [*εὐπάρεδρος*] 1 Cor. 7, 35: sed (dico) ad honestum .. et benestabile domino inabducibiliter, Boern. (s. oben S. 319 unter *inabducibiliter*).

beneplacitus [*εὐάρεστος*] Tit. 2, 9: servos autem suis dominis subditos esse, in omnibus placere vel beneplacitos esse [*placentes* rel.] non contradicentes, Boern, — Derselbe cod. hat es gemeinschaftlich mit anderen Zeugen Rom. 12, 2: quod bonum est et beneplacitum [= Clar. August. Confess. 13, 22, 32; ep. 120; Civit. 10, 6 (überall ohne *est*); .. *placens* Amiat. Fuld., *beneplacens* Vulg.]. Eph. 5, 10: quid sit (vel *est*) beneplacitum deo [= Amiat. Fuld. Vulg., *quod placeat deo* Clar.]. — Sirac. 1, 34. 2, 19. 34, 21. 40, 25: Vulg. — Ambros. de Isaac 7, 57 in.

comparticeps [*συνμέτοχος*] Eph. 3, 6: esse gentes cohaeredes et concorporales et comparticipes [= Vulg., *conp.* Amiat. Fuld., *particípes* Clar.] promissionis eius. 5, 7: nolite itaque fieri vel effici comparticipes [*fieri part.* Clar., *effici part.* rel.] eorum, Boern. — Lucif. Calar. Moriend. p. 1026. Prosper. c. collator. 1: nostri concorporales et comparticipes (s. *Paucker* b, p. 6).

commeus Gal. 1, 2: et qui mecum sunt [= rel.] quasi commei omnes fratres. Phil. 4, 21: salutant vos qui mecum sunt vel commei (so hat wahrscheinlich der Schreiber setzen wollen) fratres, Boern. [= *οἱ σὺν ἐμοί*].

concorporalis [*σύνσωμος*] Eph. 3, 6: gentes cohaeredes et concorporales, Boern. [= rel.]. — Ammian. 21, 12, 15: raptorum pleraque concorporalibus suis impertientes. 28, 5, 7: ne uno quidem caedibus concorporalium superesse permisso. — Prosper. c. coll. 1.

consocius [*συνκοινωνός*] 1 Cor. 9, 23: ut consocius vel conscius [*socius* Clar.] vel particeps [= Amiat. Fuld. Vulg.] eius efficiar, Boern. — Cod. Just. 10, 2, 3; Firmic. Mat. —

Ambros. ep. 9, 70: consors totius vitae et consocia. Rufin. Apol. 1, 23.

inoboediens [ἀπειθής] Rom. 1, 30: parentibus inoboedientes [par. non obaudientes Clar.; Amiat. Fuld. Vulg. (oboed.)]. 2 Tim. 3, 2: parentibus inoboedientes [= Amiat. Fuld., p. non obaudientes Clar. Vulg. (obed.)], Boern. — Hieron. hom. Origen. in Ezech. 7, 10. August. de Gen. 11. Rufin. h. mon. 9. Auch in der Vulgata 3 Regn. 13, 26. Deut. 8, 20. 2 Esdr. 13, 27. Tit. 1, 10. Uebrigens s. meine *Itala u. Vulg.* S. 226.

impaenitens [ἀμετανόητος] Rom. 2, 5: secundum autem vel vero duritiam tuam et impaenitens cor [= Amiat. Vulg. (impoen.), *cor inpaenitens* Fuld., *sine paenitentiam cor* Clar.] thesaurizas tibi iram, Boern., Hieron. ep. 147, 1 (cor impoen.). — Hieron. in Eccles. 7. Rufin. in Rom. 2, 5; cf. *Paucker* Hier. p. 68. 154.

mendaciloquus [ψευδολόγος] 1 Tim. 4, 2: in hypocrisi loquentium mendacium [= Amiat. Fuld. Vulg.] vel mendaciloquorum [= Clar.], Boern. — Tertull. Jeiun. 2. August. ep. 55, 36. 185, 13; c. Faust. 14, 10. 15, 6. — Plaut. Trin. 200.

in obviam [εἰς ὑπάντησιν] 1 Thess. 4, 17: simul cum illis rapiemur [*rap. c. illis* Amiat. Fuld. Vulg.] in nubibus in obviam Christo [*domino* Amiat. Fuld.] in aera, Boern. rel. — Zahlreiche Belege s. in meiner *Itala u. Vulg.* S. 233.

in semel [ἐφάπαξ] Rom. 6, 10: quod enim mortuus est, peccato (i. e. dativus) mortuus est in semel [*in* om. rel.] Boern. — Flor. prooem. § 3 u. 2, 20, 1. Digest. 18, 1, 35, 7. Irenaei interpr. 5, 12, 6: in semel totum sanum et integrum redintegravit hominem.

super valde [ὑπερλίαν] 2 Cor. 12, 11: non enim minus feci ab his qui super valde sunt apostolis, Boern., .. ab aliis qui *supra modum* sunt *apostoli* Clar., ab his [*iis* Vulg.] qui sunt *supra* [*super* Amiat.] *modum apostoli* Amiat. Fuld. Vulg. — Mit der bloss hier vorkommenden Zusammenstellung

super valde lässt sich vergleichen die Verdoppelung von *valde* (*Georges* Wörterbuch II.[7] S. 3010), Gen. 17, 6: augeam te *valde valde* [LXX: *σφόδρα σφόδρα*], August. Civit. 16, 26 in. — Exod. 1, 7: *valde valde* invalescebant, August. Locut. de Exod. 1. — Num. 14, 7: *valde valde* bona est, August. Locut. de Num. 38 (im cod. Ashburnham.: optima est *valde nimis*).

Griechische Wörter.

phthongus [*φθόγγος*] 1 Cor. 14, 7: quae sine anima vocem [*sunt vocem* Clar., *voc. sunt* rel.] dantia, sive tibia sive cithara [= Clar. Amiat. Vulg., *cythara* Fuld.], nisi distinctionem ex phthongis [*soni* Clar., *sonituum* Amiat. Vulg., *sonitus* Fuld.] dederint [*dent* Clar.], Boern. — Plin. NH. 2, 84. Fulg. Myth. 3, 9 sq. Mart. Cap. 9, 9, 39. Chalcid. Tim. 44 (s. *Georges* s. v.).

salpinx [*σάλπιγξ*] 1 Cor. 14, 8: si incertam vocem salpinx [so lies anstatt *sapix*] vel tuba dederit, Boern., . . *det tuba* Amiat. Fuld. Vulg. — Serv. de cent. metr. 464, 11 K.; Not. Tiron. 173.

agonizare [*ἀγωνίζεσθαι*] 1 Cor. 9, 25: omnis [cod.: *-es*] autem qui agonizat [ägonizatur Iren. interpr. 4, 37, 7] vel in agone contendit [= Clar. Amiat. Vulg., *in agonem c.* Fuld.], ab omnibus [= rel.] vel omnia se abstinet, Boern. — Belege für agonizare und agonizari findet man in *Itala u. Vulg.* S. 247 f. und bei *Paucker* Nachträge III. p. 4.

boare [*βοᾶν*] Gal. 4, 27: erumpe et clama [= Clar. Amiat. Vulg., *exclama* Fuld.] vel boa quae non parturis, Boern. — Aus den Zeugnissen bei *Georges* im Wörterb.[7] geht hervor, dass boare, ebenso wie *bovare* und *boere*, ein — auch von Ovid Art. amat. 3, 450 gebrauchter — Vulgärausdruck war, den übrigens *Hildebrand* in seinem Pariser Glossar p. 33, 48 (boat, sonat, clamat, mugit) noch in mehreren anderen Glossarien und bei Festus nachgewiesen hat.

colaphizare [*κολαφίζειν*] 1 Cor. 4, 11: et esurimus et sitimus et nudi sumus et colaphizamur, Boern. [= rel.].

2 Cor. 12, 7: datus est mihi stimulus carni meae [*carnis meae* Amiat. Fuld. Vulg., *carnis* Clar.] angelus satanae, ut [*qui* Vulg.] me colaphizet, Boern. — 1 Petr. 2, 20: colaphizati suffertis, Vulg. — Tertull. adv. Marc. 5, 12. Donat. ad Ter. Andr. 2, 1, 46. Gloss. „Cyrill." p. 518, 47: *κολαφίζομαι*, colaficor.

parabolari [*παραβολεύεσθαι*] Phil. 2, 30: quia vel quoniam propter opus Christi usque ad mortem adpropinquavit vel accessit [= Clar. Amiat. Vulg., *adc.* Fuld.] parabolatus de anima sua [= parab. *de animam suam* Clar.] vel animae suae [*tradens animam suam* rel.], Boern. — Ist sonst nirgends anzutreffen, abgesehen von dem Italacodex Petropolitanus [= *e*], der an unserer Stelle nach *Tischendorf*'s Angabe ebenfalls parabolatus *de anima sua* darbietet. Es heisst *muthig sich Gefahren aussetzen, sich in Gefahren stürzen,* weshalb man auch einen *Wagehals* durch *parabolus* (Cassiod. Hist. trip. 11, 17 ex.) oder *parabolanus* (Cod. Just. 1, 3, 18) bezeichnete.

III.

Bedeutungen.

Substantiva:

apparitio = Erscheinung, *ἐπιφάνεια*. 1 Tim. 6, 14: usque in apparitionem vel adventum [= Clar. cet.] domini nostri Jesu Christ. 2 Tim. 1, 10: apparuit autem nunc per adventum vel per illuminationem vel apparitionem salvatoris nostri, Boern., manifestata est autem nunc per illuminationem [Vulg., *inlum.* Amiat. Fuld., *adventum* Clar.]., rel. 4, 1: testor vel adiuro coram deo et Christo .. et apparitionem vel adventum eius (vel) ipsius, Boern., testificor coram d. et Christo .. per [Vulg., *et* Clar. Amiat. Fuld.] adventum ipsius [*eius* Clar.], rel. 4, 8: sed et omnibus diligentibus apparitionem vel adventum eius, Boern., sed et his [*iis* Vulg.] qui diligunt adventum eius, rel. — Bei Tertullian Resurr. 23 steht in derselben Bedeutung *apparentia*

(1 Tim. 6, 14); dagegen apparitio bei Victorin. Petavion. schol. in Apoc. 1, 16. Hieron. ep. 120, 3. Cassiod. in Psalm. 13 al. Primas. in Hebr. 9. Isidor. 6, 18, 6 (cf. *Paucker* Subrel., Spicil., Hier.).

receptaculum = ἀπαρχή (?). Rom. 8, 23: sed et nos ipsi receptaculum [= Clar., *primitias* Amiat. Fuld. Vulg.] spiritus habentes nos ipsi intra nos ingemescimus [*gemimus* Clar. Vulg.], Boern., — cf. August. Civit. 20, 17: nonne ipsi sunt qui *primitias* habentes spiritus in semet ipsis ingemescunt? — Dass im Boern. über τὴν ἀπαρχήν die (auch im Clar. ersichtliche) Uebersetzung receptaculum steht, ist mir ein Räthsel. Vielleicht muss man annehmen, sie gehe auf die griech. Lesung τὴν ἀποδοχήν oder τὸ ἀποδοχεῖον zurück.

remedium = μεθοδία. Eph. 4, 14: ut non ultra vel iam [*non iam* Clar., *iam non* rel.] . . circumferamur omni vento [*-mus o. verbo* Fuld.] doctrina in nequitia [= rel.] vel in fallacia hominum, in astutia ad remedium erroris [= Clar. (-res)], ad circumventionem erroris, Boern. — Die Uebertragung *ad* remedium *erroris* findet sich hier auch im Petropolitanus, bei Ambrosiaster und Lucifer Calar. sowie in der anonymen Latinisirung des Origenescommentars in Matth. § 132; ingleichen dasselbe remedium (diaboli) Eph. 6, 11 im Clar. und bei Lucifer Calar. Dieses Wort wird demnach im Volksmunde mit *circumventio*, *deceptio* gleichbedeutend gewesen sein.

Adjectiva und Pronomina:

incredibilis = incredulus, ἀπειθής. Tit. 1, 16: cum sint [= Clar. Vulg., *sunt* Amiat. Fuld.] abhominabiles vel execrabiles [= Clar., *abominati* Amiat. Fuld. Vulg.] et incredibiles [= rel.]. 3, 3: fuimus enim [= Clar., *eramus ergo* Fuld., *er. enim* Amiat. Vulg.] aliquando et nos [= Clar. Vulg., *et n. aliq.* Amiat. Fuld.] insipientes [*stulti et* Clar., *insip. et* Fuld.] incredibiles [= Clar., *increduli* rel.],

Boern. — Im kirchlichen Latein häufig, übrigens nur Apul. Ascl. 28 vorkommend, s. meine *Itala u. Vulg.* S. 332 f.

modicus = brevis, ὀλίγος. Eph. 3, 3: sicut ante (vel) praescripsi in modico [= Clar., *in brevi* Amiat. Vulg., *in brebi* Fuld.], Boern. — Viele Belege s. ebenda S. 334—336.

ipse und is = *griech. Artikel* (a. O. S. 422—425). Rom. 7, 13: ut fiat supra modum ipsum [om. rel.] peccatum [= ἡ ἁμαρτία] peccans. — Rom. 12, 16: id ipsum [= τὸ αὐτό, — *in* praem. Fuld.] invicem sapientes vel sentientes [= rel.]. 15, 5: det vobis, id ipsum [*in* praem. Fuld.] sapere in alterutrum. 1 Cor. 14, 23: si convenerit [Amiat. Fuld. Vulg.: *si ergo conveniat*] universa ecclesia in unum [= rel.] vel in id ipsum, Boern.

Verba:

accepto ferre = gutschreiben, zurechnen, λογίζεσθαι. Rom. 4, 6: dicit beatitudinem hominis cui deus accepto fert [= rel.] vel reputat iustitiam sine operibus, Boern. — Tertull. Apol. 13; ad Nat. 1, 7; adv. Jud. 2. Gloss. „Cyrill." p. 529, 59: λογίζεσθαι, accepto ferri. 453, 34: ἐλογίσατο, accepto tulit. Gloss. „Philox." p. 11, 28: accepto tulit, παρεδέξατο.

consistere = esse, εἶναι. Rom. 4, 11: in consistendo [εἰς τὸ εἶναι] eum patrem [rel.: ut sit pater]. 4, 17: ea quae non sunt vel non consistentia tanquam ea quae sunt vel consistentia. 5, 6: consistentibus nobis infirmis. 5, 13: non consistente lege. 7, 23: in lege peccati consistenti in membris meis. 12, 3: omni consistenti inter vos. Eph. 2, 5: cum essemus vel consistentes nos mortui vel mortuos. 1 Thess. 2, 14: ecclesiarum dei con vel subsistentium in Judaea. 1 Tim. 1, 13: me primum consistentem blasphemum. — Auch subsistere steht für εἶναι. Eph. 1, 1: sanctis subsistentibus in Epheso. 1 Thess. 2, 4: ecclesiarum . . subsistentium, Boern. — Vict. Vit. persec. Wand. 2, 56. 57. 67. 69. 70. 78.

gratulari = gratias agere, *εὐχαριστεῖν*. Rom. 1, 8: gratias ago [= rel.] vel gratulor deo meo. 14, 6: gratulator enim [*gratias en. agit* rel.] deo . . . et gratias agit [= rel.] vel gratulatur deo. 16, 4: quibus non ego solus gratulor vel gratias ago [= rel.], Boern. — Enn. Naev. Afran. ap. Non. Marcell. p. 116, 28. Terent. Haut. 879. Quint. 6, prooem. 8. Flor. 4, 3, 5 al.

inflare und salvare *neutral* (im Part. Präs. Act.). 1 Cor. 4, 19: cognoscam non verbum eorum inflantium [*τῶν πεφυσιωμένων*] vel qui inflati sunt [= rel.]. 2 Cor. 2, 15: in salvatis [*τοῖς σωζομένοις*] vel in salvantibus vel in pereuntibus, Boern.; in his [*iis* Vulg.] qui salvi fiunt et in his [*iis* Vulg.] qui pereunt, rel. — Vielleicht gehört auch incendens hierher, Eph. 6, 16: in quo (possitis) omnia iacula nequissimi ignita vel incaendentes [war das Neutrum gemeint? *πεπυρωμένα* im Griech.] extingere.

incipere = *μέλλειν* (als Futuralbezeichnung). Rom. 8, 13: si enim secundum carnem vixeritis, incipietis [*μέλλετε*] mori, Boern. [= Clar., *moriemini* rel.]. — Vgl. meine *Itala u. Vulg.* S. 369 f. — Anders ist *μέλλειν* an den 2 folgenden Stellen wiedergegeben, Rom. 4, 24: sed et propter nos, quibus futuro reputabitur [*μέλλει λογίζεσθαι*], Boern.; . . quibus reputabitur, rel. — 1 Tim. 1, 16: ad exemplum eorum qui crediturі sunt [= rel.] vel futurorum credentium [*τῶν μελλόντων πιστεύειν*].

innotescere *transitiv.* Rom. 9, 23: ut ostenderet [= rel.] vel innotesceret [*γνωρίσῃ*] divitias gloriae suae, Boern. — Rufin. Origen. d. Princ. 4, 1, 1: ne uni quidem genti (veritatem) ita insinuare atque innotescere potuit (*Paucker* Hier. p. 162). Vict. Vit. persec. Wand. 3, 4: cunctis populis fecimus innotesci. 3, 14: hanc ergo legem . . cunctis praecipimus innotescere. Liberati (6. Jahrh.) Breviar. 11: innotuit hoc episcopo Eusebius episcopus. Gregor. M. ep. 3, 2: peto ut fraternitas, quae adhuc cognoverit, mihi modis omnibus innotescat. 4, 17. 10, 22. Eucher. in Gen. 1, p. 2: suis innotescendus (deus) collaudatur

operibus. Cassiod. Var. 1, 24: innotescenda magis sunt Gothis . . certamina (*Quicherat* Add. p. 141). — Noch öfter ist das Simplex notescere für *γνωρίζειν* im Boernerianus angewendet. So steht viermal notesco vobis, 1 Cor. 12, 3. 15, 1. 16, 12. Gal. 1, 11; notescimus vobis 2 Cor. 8, 1 (wofür Clar. und die Vulgatatexte überall *notum facere* haben). Anderwärts finde ich notescere in diesem Sinne nicht bezeugt.

memorari = sich erinnern, *μνησθῆναι*. 1 Cor. 11, 2: laudo autem vos, fratres, quod omnia mei memoramini, Boern.; . . omnia [*per o.* Vulg.] mei memores estis, Amiat. Fuld. Vulg., . . omnia mea memoria tenetis, Clar. — Gal. 2, 10: tantum ut pauperum memoraremur vel memores es(se)mus, Boern. [*memores essemus* rel.]. — Belege s. in meiner *Itala u. Vulg.* S. 373; auch über commemorari und rememorari S. 353 u. 370, die im Boern. in der Stelle Rom. 15, 15 vorkommen: Audacius autem scripsi vobis, fratres, ex parte tanquam rememorans vel commemorans [*ἐπαναμιμνήσκων*] vos propter gratiam, Boern.; . . rememorans vos . . Clar., . . in memoriam vos reducens, Amiat. Fuld. Vulg.

piare = *εὐσεβεῖν*. 1 Tim. 5, 4: discant primum suam domum pie regere vel colere vel piare, Boern.; discat pr. domum suam colere, Clar. [*regere* rel.].

resurgere = suscitare, *ἐγείρειν*. Rom. 4, 24: credentibus in eum qui suscitavit [= rel.] vel resurgentem vel resuscitantem (i. e. patrem) Jesum dominum nostrum. 8, 11: spiritus eius qui suscitavit [= rel.] vel resurgentis Jesum a mortuis, Boern. — Mir ist kein Beispiel eines gleichen Gebrauches von resurgere bekannt.

sollicitare = sollicitum esse, *μεριμνᾶν*, *σπουδάζειν*. 1 Cor. 7, 33: qui autem nubit vel habet uxorem [*cum uxore est* rel.], sollicitat [*cogitat* Clar., *sollicitus est* rel.] quae sunt [*huius* add. Clar. Amiat.] mundi. 7, 34: quae non est nupta vel innupta (est) [= rel.], cogitat [= rel.] vel sollicitat ea quae sunt domini. 2 Cor. 8, 22: quem

probavimus in multis saepe sollicitantem [σπουδαῖον ὄντα] vel sollicitum esse [= rel.]. Gal. 2, 10: quod et sollicitavi [*sollicitus fui* rel.] hoc ipsum facere. Eph. 4, 3: sollicitantes vel solliciti [= rel.] servare unitatem spiritus in vinculo [= rel.] vel coniunctione pacis. Phil. 2, 20: qui sincera affectione [*fidenter* Clar.] pro vobis sollicitet vel sollicitus sit [= rel.]. 2 Tim. 2, 15: sollicita vel sollicite cura [= rel.] te ipsum probatum vel probabilem exhibere deo [*ipsum exh. deo* Clar., *ipsum probabilem* (*-le* Fuld.) *exh. deo* rel.] operarium non erubescentem [*op. inconfusibilem* rel.], Boern. — Diese Anwendung des Wortes lässt sich meines Wissens ausserdem nur im Evangeliencodex von St. Gallen (edirt von *Rettig*, Zürich 1836) nachweisen, nämlich Matth. 6, 31: ne ergo meditemini vel sollicitate dicentes. 6, 34: enim sollicitabit crastinus dies de sua. Luc. 12, 22: ne sollicitate animae vestrae. — — Hier fügen wir an:

apud = ad, πρός c. acc. 2 Cor. 13, 1: tertium vel tertio hoc venio apud vel ad [= rel.] vos, Boern. — Mehrere Belege finden sich in meiner *Itala u. Vulg.* S. 391.

IV.

Grammatische Formen.

1. Nomina.

Zunächst sind zu bemerken die Genetive Abrae (so auch *Abrahae* anderwärts) und Adae, welche so gebildet sind, als ob die Nominative *Abram*, *Adam* des Auslautes *m* entbehrten, Rom. 9, 7: neque hi sunt semen Abrae [*Abrahae* rel.]; vgl. in der Vulgata Abrae Gen. 16, 15; *Abrahae* Gal. 3, 8 u. a. — Rom. 5, 14: in similitudine praevaricationis Adae, Boern. [= rel.]. — Sodann tritt domui als Genetiv auf, Tit. 2, 5: domui [*domus* Amiat. Fuld. Vulg.] curam habentes; vgl. *Neue*, Formenl. I.² S. 519.

Bisweilen zeigt sich eine *Vertauschung* der *Declinationen*. So steht *die 1. für die 3. Decl.*, vorausgesetzt nämlich, dass

promissa Rom. 9, 4 wirklich der Singular sein soll. Die Stelle lautet im Boern.: quorum adoptio et gloria . . et obsequium et promissa vel promissio, und im griech. Texte liest man unter den letzten Worten ηπαγγελια, was doch für den Singular ἡ ἐπαγγελία zu halten ist, während allerdings die Recepta den Plural αἱ ἐπαγγελίαι darbietet. Für ein im späteren Latein vorhanden gewesenes Subst. promissa, ae spricht nicht bloss die analoge Bildung mehrerer noch nachweisbarer Substantive, die ich aber hier übergehen muss, sondern auch geradezu Commod. Carm. apol. 983: quam ex promissa capiunt, und das französ. la promesse.

Ferner ist *die 2. für die 3. Decl.* gebraucht in der den Dat. und Abl. vertretenden Form altario 1 Cor. 9, 13: qui altario deserviunt vel deservientes de altario compartiuntur vel participant, Boern.; qui altario [*altari* Vulg.] deserviunt cum altario participantur [*c. altari participant* Vulg.], rel. — Ingleichen *die 3. für die 1. Decl.* 1 Cor. 10, 7: ne vel nec idolatres vel idolorum cultores effici vel efficiamini, Boern.; *nec idolorum cultores efficiamur* Clar., neque *idololatrae* [Amiat. Vulg., *idolorum cult.* Fuld.] efficiamur, rel., — wo die gemeinte Form idololatres wenigstens als Masculinum ungewöhnlich ist; das Femininum idololatris zeigt sich bei Ps.-Cyprian. de Montib. Sina et Sion c. 3: duas partes futuras designabat, partem idololatrem [*idolatrem* MT μ] . . Prudent. Hamart. 403 ed. Heins. — Endlich steht *die 3. für die 2. Decl.* bezüglich der Formen diacones (diaconibus), reples, sinceris. 1 Tim. 3, 8: diacones [= Fuld.] similiter modestos [*graves* Clar., *pudicos* rel.]. Phil. 1, 1: cum episcopis et diaconibus [= rel.], Boern. (s. meine *Itala u. Vulg.* S. 262). — Phil. 1, 11: repleti vel (replet)es fructum iustitiae, Boern.; repleti fructu [*fructum* Clar.] iustitiae, rel. Diese Nebenform von *repletus* lautete wahrscheinlich reples, repletis und hat ihre Analogien in locuples (neben *locupletus*, dieses bei Venantius Fortunatus und in den Persiusscholien vorkommend) sowie in mansues (archaisch und vulgär, neben *mansuetus*). — Phil. 1, 10: ut sitis sinceres [= Clar. Amiat. Fuld., *sinceri*

Vulg.]. 2, 15: ut sitis inreprehensibiles et sinceres [= Clar.] vel simplices [= rel.], — wozu man ausser *Itala u. Vulg.* S. 274 noch vgl. Gloss. „Philox.“ p. 198, 30. 31: sinceris, ἀκέραιος, εἰλικρινής. sincere, integrum, ἀβλαβές. Excerpt. Stephan. p. 278, 40: sinceris, εἰλικρινής.

Einiges hierher Gehörige ist bereits oben (in der 1. Abth. S. 506 f. und in der 2. Abth. S. 93) angeführt worden.

2. Verba.

Von dem Verbum odire finden sich die Formen odio, odivi, odivit, odientes (s. *Itala u. Vulg.* S. 281—283). Rom. 7, 15: quod odio [= Clar., *odi malum* Amiat. Fuld. Vulg.], hoc vel illud [= rel.] facio. 9, 15: autem Esau odivi [*Esau aut. odio habui* rel.]. Eph. 5, 29: nemo enim unquam suam carnem odivit [*odio habuit* rel.]. Rom. 12, 9: odientes malum [= rel.].

Sodann ist zu erwähnen die zerdehnte Form prode est für *prodest*, 1 Cor. 15, 32: quid mihi prode est [= Fuld.], über die ausser meiner *Itala u. Vulg.* S. 468 f. noch die Schrift von *Weihrich*, Beiträge zur lat. Gramm. Prode (Wien 1877) verglichen werden kann, in welcher zwar die vollständigen Belege genau vorgeführt sind, aber in Betreff der Formerläuterung der von *Friedrich Ritschl* betretene, gewiss einzig richtige Weg verlassen ist.

Von *Participien* sind bemerkenswerth: defientia, oportentia, absconsus, nebst dem *Abl. Gerundii* fiendo. Col. 1, 24: et repleo vel suppleo [= Clar., *adinpleo ea* Amiat. Fuld. Vulg.] defientia vel quae desunt [= rel.]. 1 Thess. 3, 10: in videndo vestram faciem et supplendo quae desunt vel defientia fidei vestrae, Boern.; ut videamus .. et suppleamus [*conpleamus ea* Amiat. Fuld. Vulg.] quae desunt .. Clar. — Hierzu vgl. Schol. cod. Vindob. ad Juvenal. 1, 144: sine testamento defiens. Vict. Vit. persec. Wand. 3, 60: contagio defientium [codd. BVC, *deficientium* rel.], wozu *Petschenig* auf Rhein. Museum 1879, S. 639 verwiesen hat. Bei *Neue*, Formenl., finden wir keinen Beleg für defiens.

1 Tim. 5, 13: curiose loquentes quae non oportet [= rel.] vel non esse (oportet) vel non oportentia [τὰ μὴ δέοντα]. Auch für diese Form fehlt jedes andere Zeugniss. — Rom. 2, 29: qui in absconso [= Fuld.] Judaeus; — zahlreiche Beispiele (vgl. auch Commod. Instr. 2, 1, 1. 2, 25, 9. Carm. apol. 101. 665) sind in *Itala u. Vulg.* S. 295 zusammengestellt. — Rom. 4, 18: in fiendo eum patrem [εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα] vel ut fieret pater [= rel.]. Dieser Abl. fiendo steht auch bei Augustinus de Genesi ad lit. 5, 7; vgl. Commod. Instr. 2, 35, 5: in prece *fienda* (*Neue* II. 610).

Dazu kommen noch einige Besonderheiten in Ansehung der genera verbi. Activisch sind gebraucht confitere und gratificare, persönlich aber penitere und beneplacere; dagegen als Deponentia certari, contristari, taederi.

Rom. 10, 10: corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confitetur [ὁμολογεῖται] vel confessio fit [= rel.] ad [= Vulg.] vel in [= Clar. Amiat. Fuld.] salutem. — Das Activum confitere habe ich in *Itala u. Vulg.* S. 297 nachgewiesen. — 2 Cor. 1, 11: ut in multa facie quae in nobis est gratia per multos gratificetur [εὐχαριστηθῇ] pro nobis, Boern., — welche Version wegen ihrer Wortgenauigkeit den übrigen vorzuziehen ist, die dem activischen gratificare, obschon es in Eph. 1, 6 von ihnen angewendet wurde, aus dem Wege gegangen sind: ut in multi facie [vielleicht multis faciebus?] quae in nob. est gratia p. m. gratiae agantur, Clar.; ut ex multarum facierum [Amiat., *multarum faciae* Fuld., *multorum personis* Vulg.] quae .. gratia [Fuld., *eius quae .. donationis* Amiat. Vulg.] p. m. gratiae agantur pro nobis, rel. — Eph. 1, 6: in [*ad* Clar.] laudem gloriae gratiae suae in qua gratificavit [ἐχαρίτωσεν] nos, Boern. [= rel.]. Zu Cassiod. Var. 7, 1 in.: quod utilitas necessaria gratificat bei *Georges*[7] s. v. fügen wir hier noch Cassiod. Complex. 31 in Act. (*Itala u. Vulg.* S. 386): quo dicto gratificati [= erfreut] gentiles Christianum dogma .. receperunt. Gloss. „Cyrill." p. 658, 7: χαρίζομαι, munero .. gratifico. 22: χαροποιῶ .. gratifico. — 2 Cor. 12, 21: ex his [*iis* Vulg.] qui ante

peccaverunt (vel) peccantum vel peccantibus et non (penitent)um vel penitentiam egerunt vel (penitenti)bus, Boern.; . . et non egerunt paenitentiam, rel. — Belege dieses persönlichen Gebrauches (vgl. auch Commod. Instr. 2, 8 lemm.; 2, 8, 1) liefert *Georges* II. 1561. — 1 Cor. 10, 5: non in pluribus eorum beneplacuit [*εὐδόκησεν*] deus [*beneplacitum est deo* Amiat. Fuld. Vulg.], Boern.; non omnibus illis voluntas fuit dei, Clar.

1 Tim. 6, 12: certare [*ἀγωνίζου*, = Clar., *certa* rel.] bonum certamen fidei, Boern. (vgl. hierzu meine *Itala u. Vulg.* S. 302, wo sich übrigens die Zeugnisse noch vermehren liessen). — Eph. 4, 30: et nolite contristari [*-tristare* rel.] sanctum spiritum dei, Boern. Kommt in activer Bedeutung sonst nicht vor. — Phil. 2, 26: desiderans erat vel desiderabat omnes vos [*omn. vos desiderabat* Amiat. Fuld. Vulg., *desiderans erat omn. vos videre* Clar.] et taedebatur [*ἀδημονῶν*, *maestus* (*moest.* V.) *erat* Amiat. Fuld. Vulg., *erat sollicitus* Clar.], Boern. Mir ist ein anderweitiges Vorkommen von taederi nicht bekannt; wohl aber erscheint *taedere* als Personale in dem Italacitate aus Jerem. 15, 9: exterrita est, quae parit, et *taeduit anima* eius [LXX: *ἀπεκάκησεν ἡ ψυχὴ αὐτῆς*] bei Cyprian Testim. II. 23 (aber bei Lactantius Inst. IV. 19, 4 *taeduit animam*), und bei Hieronymus vit. Malch. 7: coepi *taedere* captivitatis.

V.

Syntaktisches.

Der allergrösste Theil des hier zu Erwähnenden lässt sich auf Beeinflussung durch das *Griechische* zurückführen.

1. Auf einer *wörtlichen* Wiedergabe der *griechischen* Diction beruhen folgende Verbindungen, 1 Tim. 6, 17: divitibus in nunc saeculo [= *ἐν τῷ νῦν αἰῶνι*, *huius saeculi* rel.] praecipe. Rom. 1, 26: immutaverunt naturalem usum in secus naturam usum [= *εἰς τὴν παρὰ φύσιν χρῆσιν*, *in eum usum qui est contra naturam* rel.]. — Ingleichen auf

Nachahmung Rom. 4, 11: in consistendo eum patrem [= *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα, ut sit pater* rel.]. 1 Thess. 3, 10: in videndo vestram faciem et supplendo [= *εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον καὶ καταρτίσαι, ut videamus .. et suppleamus* Clar.].

2. *Griechische Rection* findet sich (ausser bei digne 1 Thess. 2, 12: ut ambuletis vos digne deo vel dei = *ἀξίως τοῦ θεοῦ*) nicht selten bei Verben. So steht der Genetiv bei adiuvare, desiderare, dominari, — der Dativ bei corregnare, — der Accus. bei misereri, nocere, suadere. — Rom. 8, 26: spiritus adiuvat orationis nostrae = *συναντιλαμβάνεται τῆς δήσεως* [Aug. Boern., *τῇ ἀσθενείᾳ* ABCD al.] *ἡμῶν* [*infirmitatem* rel.]. 16, 2: in quocunque vestri desideraverit [= *ὑμῶν χρήζῃ*] Boern.; in quibuscumque desideravit vestri, Clar.; in quocumq. negotio vestri indiguerit, rel. — 7, 1: lex dominatur in homine [= rel.] vel hominis = *κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου*. 14, 9: ut et mortuorum et viventium [*vivorum* Amiat. Vulg.] dominetur [= *ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ*] Boern.; .. vivorum et mort., Clar. Fuld. 2 Cor. 1, 24: dominamur fidei vestrae [=rel.], *κυριεύομεν τῆς πίστεως ὑμῶν*. — Rom. 8, 16: ipse spiritus reddet testimonium [*test. reddet* Fuld., *t. reddit* Amiat. Vulg.] vel contestabitur spiritui nostro, Graec.: *συνμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν*. Phil. 2, 27: deus misertus est eius, non illi vel illum autem solum, sed et mihi = *ἠλέησεν αὐτόν, οὐκ αὐτὸν δὲ μόνον* .., misertus est eum, non solum autem *illium* (sic) .. Clar. 2 Cor. 7, 2: neminem nocuimus = Clar., *οὐδένα ἐφθείραμεν* [*laesimus* rel.]. Philem. 18: si autem aliquid nocuit vel laesit te, = *εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε* [*nocuit tibi* Amiat. Fuld. Vulg., *laesit te* Clar.]. Gal. 1, 10: hominibus [= rel.] vel homines suadeo an [*aut* Clar. Amiat.] deo [= rel.] vel deum = *ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν θεόν*.

3. *Griechischer Numerus.* Ein Neutrum Plur. hat das Zeitwort im Sing. nach sich 1 Cor. 10, 11: in quos

fines saeculorum devenit = Clar., τὰ τέλη .. κατήντηκεν [*devenerunt* rel.]; vgl. meine *Itala u. Vulg.* S. 435.

4. Zu den Gräcismen wird auch der sehr häufige Gebrauch von quoniam = ὅτι anstatt des *Acc. c. Infin.* zu rechnen sein. Der Boern. zeigt es an folgenden Stellen auf, deren Wortlaut wir anzuführen unterlassen: Rom. 3, 19. 4, 9. 6, 16. 8, 22. 15, 29. 1 Cor. 6, 2. 16. 8, 1. 9, 13. 24. 10, 1. 12, 2. 15. 14, 21. 15, 27. 2 Cor. 1, 13. 2, 3. 4, 14. 5, 1. 6. 12, 4. Gal. 3, 7. 5, 3. Phil. 1, 6. 2, 11. 24. 4, 15. Col. 4, 13. 2 Thess. 2, 5. 1 Tim. 1, 8. 15. 2 Tim. 3, 1.

5. Der Infinitiv nach der Conj. ut = ὥστε findet sich 1 Thess. 1, 8: in omni loco fides vestra .. profecta est vel exivit, ita ut non necesse habere nos vel nobis loqui aliquid = ὥστε μὴ χρείαν ἔχειν ἡμᾶς Boern.; ita ut non sit opus nobis .. Clar., .. sit nobis necesse quicquam loqui, rel.

6. Die griechische *Verdoppelung der Negation* ist nachgeahmt 1 Cor. 9, 15: ego autem non usus sum nihil vel nullum horum = ἐγὼ δὲ οὐ κέχρημαι οὐδενὶ τούτων Boern., ego aut. nullo horum [*eorum* Clar.] usus sum, rel. Phil. 1, 28: et non terreamini in nullo ab adversariis = καὶ μὴ πτυρόμενοι ἐν μηδενὶ ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων Boern., et non expavescentes in nullo .. Clar., et in nullo terreamini .., rel.

7. Schliesslich nennen wir den — von uns in *Itala u. Vulg.* S. 452 unter die Hebraismen gestellten — Gebrauch der Präp. ab bei einem *Comparativ* anstatt *quam*, wie er auftritt 2 Cor. 12, 11: non enim minus feci ab his, qui super valde sunt, apostolis, οὐ γὰρ ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων Boern., nihil enim minus feci ab aliis, qui supra modum sunt apostoli, Clar.; nihil en. minus fui ab his [*iis* Vulg.] qui sunt supra [*super* Amiat.] modum apostoli, rel.

Nach allen diesen Eigenthümlichkeiten des lateinischen (und zum Theil auch des griechischen) Textes im cod. Boern. haben wir noch einige darin vorkommende *Verschreibungen* und andere *Versehen* zu erwähnen. Ueber σύμβουλος Rom. 11, 34

steht *consiliarius* vel *collator*, als ob neben jenem griechischen Worte dieselbe Variante *σύμβολος*, die der cod. Alex. in 2 Regn. 8, 18 der LXX darbietet, angenommen werden könnte. 1 Cor. 5, 10 ist *idolatriis* für *idololatris*, c. 10, 7 *idolatres* für *idololatres*; Gal. 5, 15 *consummamini* für *consumamini*; 1 Tim. 5, 5 *desoluta* für *desolata*; 2 Tim. 2, 8 *memore* für *memora*; 3, 4 *voluntatum* für *voluptatum*; 3, 15 *potententes* entweder für *potentes* oder für *potentantes*; Tit. 3, 4 *apparavit* für *apparuit* geschrieben. 1 Cor. 12, 2 findet sich im griech. Texte die Lesung *πρὸς τὰ εἴδωλα τὰ ἄμορφα*, darüber aber als Version *ad simulacrorum formationes*. Anstatt *κεχάρισμαι* 2 Cor. 2, 10 steht zuerst *και χαρεισμαι* und dann *κε χαρισμαι*; beide Male hat der Uebersetzer, die Reduplicationssilbe verkennend, et *donavi* übertragen. 2 Cor. 5, 9: ideo et *coniicimur* sive absentes sive praesentes placentes illi *sitis*; jedenfalls ist dort connitimur (die anderen Versionen haben *contendimus*) und hier *simus* zu corrigiren. Gal. 3, 17: *quod* post CCCCtos et XXX annos facta est lex, Phil. 3, 14: unum autem quidem *quod* retro sunt obliviscens [*ἓν δέ, τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος*]; beide Male wird *quod* anstatt quae verschrieben sein. Phil. 2, 29 ist für *προσδεχεσθαι* nicht bloss *προς δε εχεσθαι* geschrieben, sondern auch als Version darübergesetzt: *ad vero excipite* (itaque eum). Ueber *ἔπεχε* 1 Tim. 4, 16 steht *attente* fälschlich anstatt attende. In 2 Tim. 2, 12. 13 fehlen zwischen *ὑπομένομεν* (sustinemus) und *ἐκεῖνος* (ille) die betreffenden Worte, für welche Raum gelassen wurde, in beiden Texten; vorher aber, im 9. Verse, stehen nach *δεσμῶν* (vincula) die Worte *ως και λουτρ κακουργος*, von denen *ως* mit der Uebersetzung *quasi*, *κακουργος* mit der Version *maleoperans* und der Erläuterung *i. e. latro* versehen, das Uebrige dagegen durch oben und unten angebrachte Punkte getilgt ist, woraus man schliessen kann, dass beide Texte dictirt wurden und der Schreiber das vom Dictanten ausgesprochene lateinische *latro* zuerst für ein griechisches Wort gehalten hatte, dieses aber nach Erkennung des Missverstandes als ungiltig bezeichnete.

Von solchen Mängeln abgesehen, stellt sich uns der cod. Boern. als eine in vielfacher Hinsicht merkwürdige und werthvolle Urkunde der Paulinischen Briefe dar. Schon der griechische Text zeigt manche theils seltnere theils ganz vereinzelt dastehende Lesarten, ein noch höherer Grad von Selbständigkeit aber ist in dem lateinischen zu erkennen. Von den Doppelübersetzungen ist die eine meistentheils der Vulgata entnommen und steht dann bald an erster bald an zweiter Stelle; die andere trifft bisweilen mit einer älteren Version, z. B. mit der des Claromontanus, zusammen, in anderen Fällen jedoch erweist sich die Uebertragung als eine aussergewöhnliche. Besonders in sprachlicher Hinsicht enthält diese Latinisirung viel Eigenartiges, ja mitunter Ueberraschendes. Ihr mönchischer Urheber ist — wie es scheint — entweder gut belesen oder in der Wortschöpfung erfinderisch und im Nachahmen des Griechischen gewandt gewesen; vielleicht auch war er beides zugleich. Darauf deuten u. A. die gebrauchten ἅπαξ εἰρημένα hin, deren Zahl sich doch auf ein Viertelhundert beläuft. In der obigen Zusammenstellung traten uns als solche entgegen die Wortbildungen processor, tibicinalis, inabducibiliter, ditanter, perperare, fructiferare, revelle, coaccipere, percircuire, supercognoscere, benefragrantia, iterum generatio, benestabilis, commei, super valde, — die Formen repletes, defientia, oportentia, contristari, taederi, — die in einem ungewöhnlichen Sinne gebrauchten Wörter inflans, salvans, usitans, piare, resurgere, wozu man noch füglich wegen ihres häufigen Vorkommens consistere und sollicitare rechnen könnte.

Noch weitere Untersuchungen über den cod. Boern., über den Ort und die Zeit seiner Entstehung, über seine Verwandtschaft mit dem Sangallensis und die in ihm ersichtlichen Marginalbeigaben, hierorts anzustellen, liegt nicht im Zwecke dieser Zeilen. Vieles, was hierauf sich bezieht, findet man in *Rettig*'s Prolegomena zu seiner bereits erwähnten Ausgabe des Sangallensis mit Sorgfalt erörtert.

XIV.

Textkritische Bemerkungen
zur palatinischen Uebersetzung des „Hirten des Hermas".

Von

Cand. th. J. Haussleiter,
königl. Studienlehrer in Nördlingen.

Die Herausgeber der 1877 erschienenen Ausgabe des „Hermae pastor" haben bekanntlich dem griechischen Texte die durch den einzigen cod. Palatinus 150 aufbewahrte, sog. palatinische Uebersetzung beigegeben. Ohne Zweifel hat durch ihr Bemühen der Text eine correctere Gestalt erhalten, als der erste Herausgeber dieses Textes, A. R. M. Dressel (Patrum apostol. opp. ed. II. Lips. 1863) sie zu liefern vermochte. Gleichwohl bleibt noch viel zu thun übrig, um den Text in seiner Urgestalt herzustellen. Zuerst sei etwas Geringeres erwähnt. Es sind mir ein paar Stellen aufgestossen, in denen die Herausgeber versäumt haben, die handschriftliche Lesart nach den Anmerkungen Dressel's zu notiren, dem sie doch sonst in Ermangelung einer neuen Collation des Codex gefolgt sind. So hat der Codex z. B. in p. 107, 8 der Gebhardt-Harnack'schen Ausgabe nicht iterum salvum *facit*, sondern *faciet* (vgl. Dressel, p. 469, m. X, n. 1 „in extr. periodo: faciet). Oder p. 135, 19 findet sich in der Handschrift nicht deco*ri* (quam sint invicem altera alteri decori), sondern wie für altera alter, so für decori deco*rem* (Dressel, p. 485, sim. II, n. 1). Hae arbores qu*ae* vides (p. 139, 13) ist selbstverständlich nur ein Druckfehler für qu*as* vides (Dressel, p. 487, 33). Auf p. 149, 19 giebt die Handschrift nach Dressel, p. 495, c. 4, n. 2 folgenden Satz: petit ab eo intellec*tus* et accipit — nicht hat sie intellectu, wie der kritische

Apparat der besprochenen Ausgabe glauben machen will. Endlich bietet der Codex nach Dressel, p. 499, c. VI, n. 6 nuntiosque honesto (nicht honestos, p. 159, 3), quod servisset spiritu (nicht spiritui, p. 159, 4) und so noch Aehnliches. Bisweilen ist ein malitiöser Druckfehler Ursache, die handschriftliche Ueberlieferung anders darzustellen, als sie wirklich ist. So steht auf p. 33 nicht für das mihi der zweiten, sondern der ersten Zeile me. Aehnlich ist auf p. 37 statt Zeile „15" im kritischen Apparat Zeile „14" zu setzen — denn für supra aquam und nicht für per aquam steht im Codex supra aqua u. s. w.

Ich will die Leser durch vollständige Aufzählung derartiger Versehen nicht ermüden. Es scheint ohnehin gerathen, über derlei Irrungen ein milderes Urtheil zu fällen, als es zuweilen vorkommt. — —

Das wirkliche Verdienst der neuen Herausgeber bestand unbestritten darin, dem sprachlichen Charakter der Uebersetzung, welche in das Gebiet des Vulgärlateins gehört, mehr Rechnung als Dressel getragen zu haben. Sie waren in der Lage, das inzwischen erschienene, verdienstvolle Buch von H. Rönsch, Itala u. Vulgata (2. Ausg. 1875), benützen zu können. Auf dessen Autorität hin wagten sie es, Futura wie agebunt p. 13, 6, custodibo p. 89, 5 im Texte stehen zu lassen. Und wie oft sonst noch berufen sie sich auf Rönsch! Es scheint Sitte werden zu wollen, über den Mängeln des genannten Buches die unleugbare Anregung zu vergessen, die von ihm ausgegangen ist. Wenigstens Dr. Sittl (Die localen Verschiedenheiten der lat. Sprache. Erlangen 1882) fällt ein einseitiges Urtheil. Freilich wäre dringend zu wünschen, dass der Verleger sich zu einer neuen Auflage entschlösse. Es würde sich dann zeigen, wie emsig der Verfasser inzwischen auf dem Gebiete des Bibellateins weiter geforscht und weiter gearbeitet hat. Bis dahin ist doch Jeder, dessen Studien sich mit diesem Gebiete berühren, genöthigt, immer wieder die „Itala u. Vulgata" nachzuschlagen. Und der Umstand spricht genug für die Bedeutung dieses Buches.

Es wäre auch der besprochene Text in noch richtigerer Gestalt erschienen, wenn die Herausgeber das Buch von Rönsch mit selbständigerer Kenntniss der Vulgärsprache benützt hätten. Nur ein paar Belege dafür.

Sie lassen auf p. 23, 13 mit der Handschrift *haec* stehen und schreiben: simplicitas et multa abstinentia tua, *haec* salvaverunt te. Das „haec" steht mit gutem Recht, aber aus einem falschen Grunde, wenn Rönsch p. 434 etc. citirt wird. Denn nicht entspricht hier haec dem ταῦτα des griech. Textes. Dort ist das ganze Satzverhältniss ein anderes. haec ist vielmehr, wie Dressel richtig forderte, Nom. Plur. des Femininums. Nur hätte Letzterer nicht hae corrigiren sollen. In „haec" statt hae bewahrte die Volkssprache eine alte, bei Plautus vorkommende Form (vgl. Neue, Formenlehre der lat. Sprache, II², 207). Noch sechsmal findet sich dieser Plural im „pastor" und ist überall in den Text zu setzen: p. 99, 8 *haec* autem malae operae, p. 125, 9 *haec* sunt voluntates, p. 169, 25 *haec* omnes dulcedines, p. 177, 23 *haec* virgae, p. 215, 19 *haec* visae sunt, p. 269, 3 *haec* enim virgines.

Der unverständliche Satz p. 89, 26 nascuntur .. imprudentia et *v*ilis, ex *v*ile animositas hätte mit Verweisung auf Rönsch, p. 456 (v für b), leicht verbessert werden können. Es muss *b*ilis und ex *b*ile geschrieben werden. Umgekehrt ist auf p. 105, 13 im Codex haesita*b*eris zu lesen, wofür schon Dressel und so auch die neuen Herausgeber mit Recht haesitaveris gesetzt haben. In beiden Fällen hat der sog. „Betacismus" den Text entstellt.

Doch wenden wir uns zu einer umfassenderen Frage.

Jeder neue Herausgeber unseres Textes wird sich darüber völlig klar werden müssen, bis zu welchem Grade das ausserordentlich häufige Schwanken im Gebrauche des am Schlusse eines Wortes stehenden *m* auf Rechnung des mittelalterlichen Abschreibers oder des vulgären Charakters der Uebersetzung zu setzen ist. Dass der Abschreiber zuweilen unbefugt ein *m* zugefügt hat, beweisen Stellen wie:

p. 27, 1 cum negassem me eis dedisse*m*, oder
p. 91, 6 ubi quiete*m* et tranquille habitet.

So wird umgekehrt auch manches fehlende m von ihm erst weggelassen worden sein. Aber im Ganzen sind die Fälle, wo wir m erwarten oder überflüssig finden, so zahlreich, dass zu ihrer Erklärung die Berufung auf einen nachlässigen Schreiber nicht ausreicht. Mit vollem Rechte erinnert man sich hierbei des vulgären Charakters der Uebersetzung selber, der durch die schon genannten Futura agebunt, custodibo genugsam erwiesen ist. In der Volkssprache aber hat bekanntlich die durch unterschiedene Casusendungen ausgeprägte Declination der Schriftsprache mehr und mehr der durch vorgesetzte Präpositionen bezeichneten Declination, wie sie sich in den romanischen Sprachen findet, Platz machen müssen. Die Ursache war, dass der Unterschied der Casusendungen verloren ging. Und wie sehr musste hierzu im Singular der Declinationen der schwankende Gebrauch des Schluss-*m* beitragen!

Wir finden z. B. p. 35, 17 venientes in *via* = *εἰς τὴν ὁδόν*, p. 45, 20 cadunt in igne = *εἰς τὸ πῦρ*, p. 213, 17 quos . . in media structura . . aptaverunt = *εἰς μέσην τὴν οἰκοδομήν* u. s. f.

Umgekehrt hat der Codex

p. 43, 17 non permanserunt in *eam* (sc. veritatem) = *ἐν αὐτῇ*,
p. 205, 19 deformes erant in aedificatione*m* turris (= *ἐν τῇ οἰκοδομῇ*),
p. 209, 7 virgam tenens in manu*m* u. s. f.

Die Herausgeber haben in den vielen Fällen, die hier in Betracht kommen, ohne festes Princip gehandelt. Während sie in den drei ersten Beispielen das fehlende m nicht ersetzen, tilgen sie in den drei letzten das überflüssige. Aber auch hierin üben sie nicht völlige Consequenz. Denn p. 189, 14 und 191, 8 lassen sie stehen: in turre*m* habent sedem und in turre*m* habitare coeperunt. Hat es mit diesem „in turrem“ eine andere Bewandtniss? Freilich, es entspricht beide Male

einem εἰς τὸν πύργον. Dass aber die Berufung auf εἰς von keinerlei entscheidendem Belang ist, das hat Zahn (Hirt des Hermas. Gotha 1868, p. 491) zur Genüge dargethan. Doch davon abgesehen — wenn venientes in *via* passiren durfte, warum dann nicht auch p. 177, 13: quos in turr*i* mittebat? u. s. f.

Noch eine andere Inconsequenz üben die Herausgeber. Im Ganzen ist der Wegfall des *m* häufiger als der Zusatz. So treffen wir nicht selten nach den Präpos. *ad*, *per*, *iuxta*, *supra* scheinbare Ablative. In der Regel corrigiren sie nun das fehlende m hinein, z. B. ad dextra(m) sedent p. 33, 14; oder supra aqua(m) p. 37, 12. Aber dann ist es unerfindlich, warum sie p. 203, 24 und p. 227, 14 supra petr*a* et supra port*a* stehen lassen. Und wie leicht wäre, wenn man sich einmal entschliesst, fehlendes m zu ersetzen, die Stelle null*a* illi vexatione patientur zu verbessern gewesen (p. 171, 27)!

Bisher scheint die in Rede stehende Frage nur in das Gebiet formaler Akribie zu gehören. Und doch wird das Verständniss mancher Stelle wesentlich gefördert, wenn man noch weitere Consequenzen zieht.

Eigenthümlich ist nämlich die Lage im Singular der zweiten Declination.

Man weiss, dass der ursprüngliche Charakter dieser Declination wie im Griechischen *o* war. Wenn nun das *m* des Accusativs wegblieb, war zwischen ihm und dem Ablativ kein Unterschied. So lesen wir in einer Scipioneninschrift (32, bald nach 258 v. Chr.): honc *oino* .. cosentiont duonoro op*tumo* fuise viro, d. i. hunc unum consentiunt (Romani) bonorum optimum fuisse virum (oder virorum). Nach dem ersten punischen Kriege wurde in der Schriftsprache o zu u verdunkelt; im Munde des Volkes aber erhielt sich o. Und nicht nur in der Flexion finden wir *o* für u. p. 9, 10 u. 11 lesen wir luxoriantes und luxoriis. So wird auch p. 165, 8 statt des fehlerhaften locum .. *dolis* repletum tribolis, nicht tribulis zu lesen sein, eine Form, die auch der cod. Vercell. zu Matth. 7, 16 zeigt. Vielleicht aber stand einfaches *bolis* hier,

von bōlus = *βῶλος* Erdscholle, wofür F. O. Weise (Die griech. Wörter im Latein. Leipz. 1882, p. 361) eine andere Belegstelle bringt. — Das häufige *πρῶτον πάντων*, wofür die versio vulgata prim*um* omnium hat, wird durch primo omnium übersetzt p. 71, 4, p. 93, 20, p. 147, 17, p. 213, 3, p. 221, 1. Sollte nicht auch der Accusativ der 2. Decl. zuweilen auf *o* ausgehen — eine Einwirkung der Volkssprache, die uns nicht mehr befremdet? Sehen wir uns nach Belegstellen um.

p. 159, 2 lesen wir: in consili*um* advocavit,
p. 145, 15 aber: in consili*o* advocabat.
p. 221, 9: intre(n)t in regn*um* dei,
p. 257, 18 aber: convenient in dei regno.

Und so finden wir in vielen Fällen Accusative auf *o*, wie die Vergleichung mit der versio vulgata und dem griech. Texte nahe legt, z. B.:

p. 135, 20 arbores in exemplo positae = in exemplum, *εἰς τύπον*,
p. 17, 15 duxit in *eo loco* = in eundem locum, *εἰς τὸν αὐτὸν τόπον*,
p. 19, 11 deliquit in domino = *εἰς τὸν θεόν*,
p. 135, 16 cum ambularem in agro = in agrum, *εἰς τὸν ἀγρόν*,
p. 167, 12 in reliquo = in reliquum, *λοιπόν*,
p. 259, 7 in uno spiritu efficiemini = in unum spiritum u. s. f.

Ich stelle diese Beispiele voran, weil die Vergleichung mit der versio vulgata die Formen auf *o* als Accusative erscheinen lässt. In anderen Beispielen (wie in perpetuo p. 163, 13 = *εἰς τέλος* und in dem oben angeführten deliquit in domino p. 19, 11) hat auch jene Uebersetzung o. Man mag hierbei an die häufige Verwirrung der Begriffe von Ruhe und Bewegung denken und daher solchen Stellen die Beweiskraft für unsern Zweck absprechen. Dass aber alle in Rede stehenden Formen durch Annahme einer Vertauschung des terminus in quo und des terminus in quem nicht erklärt werden, dass man vielmehr

Accusativformen auf *o* annehmen muss, beweisen zum Ueberfluss Stellen wie:

p. 225, 8 erunt in uno spiritu et in unum corpus = εἰς ἓν πνεῦμα, εἰς ἓν σῶμα,

p. 247, 16 in desiderio malum = εἰς ἐπιθυμίαν πονηράν,

oder die handschriftliche Lesart p. 269, 20 de incommodo omne eripi (über de mit Acc. cf. Rönsch p. 140 und die Lesart unseres Codex p. 257, 11: de reliquias). An sich ist diese Verbindung möglich; ob sie freilich in den Text aufzunehmen ist, ist eine andere Frage. Schliesslich sei auf einen derartigen Accusativ hingewiesen, der in der Dressel'schen und in der neuen Bearbeitung des Textes stehen geblieben ist — vermuthlich, weil man ihn für etwas Anderes gehalten hat. Man wird die Stelle p. 47, 1 isti sunt qui verbo audierunt übersetzt haben: „Die sind es, welche auf das Wort gehört haben". Wer wollte aber noch zweifeln, dass verbo für einen Accusativ anzusehen ist, da in dem griechischen Texte steht: οἱ τὸν λόγον ἀκούσαντες und die Vulgata übersetzt hat: qui verbum audierunt?

Hat es mit dem bisher Bewiesenen seine Richtigkeit, so wird es nicht unnützlich sein, auf die weiteren Consequenzen hinzuweisen.

Es sei also bewiesen, dass in dem cod. Palat., gleichviel ob aus Versehen der Abschreiber oder (was bei der relativen Häufigkeit der Stellen wahrscheinlicher ist) in Folge des durchscheinenden vulgären Charakters der Uebersetzung der Acc. Sing. der 2. Decl. gewöhnlich auf *um*, zuweilen aber auf *o* gebildet wird. Was ist dann bei solchem Ineinanderfliessen der Casus mehr zu erwarten, als dass umgekehrt der Abl. Sing. dieser Declination zuweilen die Endung *um* erhält? Es hat dann freilich mit solchen ideellen Ablativen, die der Form nach Accusative sind, eine andere Bewandtniss. Die Accusative auf *o* erscheinen in der altlateinischen Sprache fundirt; es sind eigentliche Accusative. Die Ablative auf *um* weisen dagegen auf den Untergang der Declination, auf die romanischen Sprachen hin.

Das Casusgefühl ist im Absterben; die Accusativendung dringt überwuchernd in den Ablativ ein. In Verbindungen wie *de rivum* (Rönsch, l. c. p. 410), *a meridianum* (ebendort p. 409) fällt alles Gewicht auf die Präposition. Die Endung hat kein individuelles Leben mehr. Es ist der Zustand vorhanden, den das Entstehen der romanischen Sprachen voraussetzt: auch aus dem Accusativ, wie aus dem Nominativ schöpft ja die romanische Wortbildung ihre Formen (Diez, Grammatik der roman. Sprachen II⁴, p. 9). Und so weist die hier im Zusammenhange besprochene Erscheinung auf den Anfang und das Ende der Geschichte der lateinischen Sprache hin.

Doch besehen wir uns nun die hierher gehörigen Beispiele. Wir finden in der Handschrift:

p. 111, 4 vinum acet*um* commixtum,
p. 219, 14 silenti*um* . . . ambulabam (v. vulg. „silentio"; Dressel meinte, dem silentium sei praestans beizufügen),
p. 261, 9 eum conviti*um* (= convitio) persequeris,
p. 99, 23 possim agend*um* ea salvus esse.

Aehnlich ist die Stelle in der alten Uebersetzung des Barnabasbriefes (p. 65, 7 der Gebhardt-Harnack'schen Ausgabe):

sabbatum dicit initi*um* constitutionis = ἐν ἀρχῇ τῆς κτίσεως.

Man mag geneigt sein, solche Formen der Nachlässigkeit des Abschreibers zuzuschreiben. Aber wieder finden sie sich zu häufig, als dass man sich mit dieser Erklärung zufrieden geben könnte. Namentlich in Verbindung mit Präpositionen, die ja an sich genugsam das syntaktische Verhältniss andeuten, ist die nachlässige Behandlung der Endung nicht selten. Man beachte Stellen wie:

p. 17, 1 cum multa gloria et gaudi*um*,
p. 69, 5 cum cognovissem esse *cum eum*, cui . . .,
p. 239, 9 de secundo monte arid*um*.

Und wie die Präpos. *a* im folgenden Satze mit dem Neutrum schlechtweg, ohne Casusbezeichnung, verbunden wird:

p. 97, 19 demonstra mihi, *a quid* abstinere debeam et *a quid* non abstinere debeam,

so wird auch die Stelle:

p. 55, 16 quod quaeris *ad dominum* = *παρὰ τοῦ κυρίου*

nicht zu corrigiren sein in: a domino, sondern in a domin*um*.

Es bedurfte dieser breiteren Grundlegung, um eine Conjectur einzuführen, die nunmehr genugsam begründet erscheint.

p. 153, 5 ist der Satz: *αἱ ἐντολαί εἰσιν ἃς ἔδωκε τῷ λαῷ αὐτοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* übersetzt mit: mandata sunt ad eum; im kritischen Apparat steht: fort. pro *ad eum* legendum *a deo data*. Nein; sondern statt ad eum ist *a deum* zu lesen, und nach mandata mag data ausgefallen sein, so dass die berichtigte Stelle lautet: mandata sunt *data a deum*.

Doch es ist Zeit, diesen Punkt fallen zu lassen. Anhangsweise sei nur bemerkt, dass, wenn Accusative auf *o* zuzugeben sind, die Beispiele in p. 406—415 von Rönsch (Itala etc., 2. Aufl.) nach anderen Gesichtspunkten geordnet werden müssen.

Es mögen einige kürzere Ausführungen folgen aus den übrigen Theilen der Grammatik der Vulgärsprache, soweit Vorschläge zur Textverbesserung ein Eingehen darauf nothwendig machen.

p. 149, 14 wird statt „audax valde es ad interrogandum. Nihil omnino *debetis* interrogare" zu lesen sein: *debebis* = *οὐκ ὀφείλεις*; v. vulg.: nihil debes.

Die Futurbedeutung von debebis wurde nicht mehr stark empfunden. So heisst es p. 125, 6: *debebis* ergo abstinere = *ἀπέχεσθαι δεῖ*. Aehnlich steht p. 91, 16 sua*debo* tibi im Sinne von „ich rathe dir". Wollte man die Zukunft mit Nachdruck bezeichnen, so griff man zu Umschreibungen, wie p. 51, 20 *velle habetis* = *θελήσετε* (vgl. je chanterai = cantare habeo) oder p. 97, 2 *dominari incipis* = *καταχυριεύσεις*, v. vulg.: do minaberis.

Bei „habere" sei an die Stelle erinnert, in der es die auch sonst bezeugte Bedeutung „wohnen" hat (Rönsch, a. a. O.

p. 386). Es war p. 177, 17 kein Grund, von der handschriftlichen Ueberlieferung abzugehen: „cura istos dimittere in muro (= Accusativ), in quo quis meruit *habere*“. In der neuen Ausgabe steht irrthümlich dafür muro*s* und habitare.

Dass p. 91, 24 und p. 93, 1 *autem* = *γάρ* und *enim* = *δέ* in ihrer handschriftlichen Stellung zu belassen sind, darauf hat schon Rönsch (Zeitschr. für wiss. Theol. 1880, 4. Heft, p. 446) aufmerksam gemacht. Ebenso braucht man p. 201, 7 für *nam* = *δέ* nicht iam zu setzen. Denn viele Stellen, in welchen *nam* und *enim* für *δὲ* oder *ἀλλά* stehen, zeigen, dass die Bedeutung dieser Conjunctionen über den Gebrauch in Causalsätzen hinausgeht. Vgl. p. 163, 18; p. 201, 15 *nam et* caeterae dignitosae erant = *καὶ αἱ ἄλλαι δὲ ἔνδοξοι ἦσαν*; p. 189, 12 nam = *ἀλλά*. Ferner enim = *δέ* p. 191, 4; 191, 13; 201, 28 u. s. f. *magis enim* = *μᾶλλον δέ* p. 199, 10. Zur Sache vgl. Dombart, Octavius des Minucius Felix. 2. Aufl. Erlangen 1881. p. 131.

Ist so an vielen Stellen die handschriftliche Lesart wieder herzustellen, so fehlt es doch auch nicht an solchen, bei denen eine Correctur eintreten muss. Eine genaue Beobachtung des Sprachgebrauchs führt hier oft leicht auf die rechte Spur.

p. 99, 5 steht in der Handschrift a profund*a* sapienti*ae*. Damit ist nichts anzufangen. Schon Dressel corrigirte sapientia. Mit Unrecht. Wir finden nämlich profund*um* mehrfach substantivisch gebraucht. Z. B. de profundo levati sunt p. 41, 5 = *ἐκ τοῦ βυθοῦ*; p. 203, 11 de profundo subire = *ἐκ βυθοῦ*; ebenso p. 203, 17; p. 205, 2 ex profundo illo. So ist also zu corrigiren: a profund*o* sapientiae, und nun stimmt dazu vortrefflich das durch et angeschlossene Glied et a persuasione superbiae — zwei coordinirte Ausdrücke, die einander ebenso entsprechen wie die beiden vorhergehenden: a supervacua exultatione et a conscientia mala.

p. 201, 19 steht die unmögliche, aber weder von Dressel noch von den neuen Herausgebern beanstandete Verbindung iterum *me* ipse *mirabar* = *ἐθαύμαζον ἐν ἑαυτῷ*. Im griechischen Texte ebenso wie in der v. vulgata ist von einem

„wiederum“ keine Rede. Und sollte jemals geschrieben worden sein *me mirabar*? Es war leicht, das Richtige zu finden, wenn man auf die sonstige Uebersetzung von ἐν ἑαυτῷ und ähnliches achtete. Wenige Zeilen nachher lesen wir: quid *intra te* disputas = ἐν σεαυτῷ p. 201, 22; p. 161, 9 u. 11 dicebam *intra me* = ἐν ἐμαυτῷ; *intra me* loquor = ἐν ἐμαυτῷ; p. 95, 1 ipse *intra te* est = ἐν σοί; p. 95, 5 cum *intra te* cogitaveris. Hier und p. 141, 10 (*intra te* fers fructum; fers ist Imperativ) entspricht zwar kein ἐν; aber die Stellen zeigen, wie geläufig dem Uebersetzer der Gebrauch von intra ist. p. 113, 6 steht wieder qui nullam *intra se* . . . virtutem habet für ἐν ἑαυτῷ. Und so wird auch an unserer Stelle ohne Zweifel zu lesen sein: *intra* me ipse mirabar. Bei abgekürzter Schreibweise konnte leicht aus intra iterum entstehen.

Wenn die similitudo quarta beginnt (p. 138, 24): ἔδειξέ μοι πάλιν δένδρα πολλά und die v. vulgata dafür hat: ostendit mihi iterum (cod. Vat. item) arbores multas, so wird in unserer Uebersetzung „ostendit mihi arbores *altas*“ zu ändern sein in *alias*. Das Wort πολλά ist hier wie am Anfang von simil. III. nicht übersetzt.

p. 167, 25 u. 26 lesen wir: audi, inquit, quae ita sunt = ἄκουε ἀμφοτέρων τὴν δύναμιν. „ita“ giebt keinen Sinn. Es scheint dafür *illa* gesetzt werden zu müssen. Ita und illa konnten leicht verwechselt werden. So ist p. 171, 22 nach illi ita weggefallen. In der neuen Ausgabe ist es aus der v. vulgata eingesetzt. Domine, si illi ita gesserunt = κύριε, εἰ ἐκεῖνοι τοιαῦτα εἰργάσαντο.

p. 175, 18 verlangt der ganze Context (*se*parari, *se*orsum statui, *se*paratim poni, *se*gregari u. s. f.) für deponebantur *se*ponebantur. Dasselbe Verbum ist p. 213, 15 gebraucht (iussit et eos seponi).

Doch genug mit diesen vorläufigen Proben. Sie zeigen, dass der Text der palatinischen Uebersetzung noch einer gründlichen Durcharbeitung bedarf, wenn er die Correctheit der bekannten Ausgaben der lateinischen Kirchenväter, welche die

Wiener Akademie veranstaltet, erreichen will. Dazu wird die bisher mehr nur gestreifte, als eingehend erörterte Vorfrage zu erledigen sein, in welchem Verhältnisse die versio Palatina zu der leider so schlecht überlieferten versio Vulgata steht, und wie sie sich beide zu dem griechischen Texte verhalten. Die Untersuchung wird die Aufgabe eines folgenden Artikels bilden.

XV.

Valentiniana.

Von

A. Hilgenfeld.

I. Von dem Gnostiker Valentinus habe ich in dieser Zeitschrift (1880. III. S. 280—300) Leben und Schriften, so viel sich noch Bruchstücke derselben finden, zusammengestellt. Der bedeutende Mann hat mir keine Ruhe gelassen, so dass ich das Gegebene jetzt theils berichtigen, theils noch vervollständigen kann.

Zu dem 8. Bruchstücke (S. 298, 12) ist *μὴν* ein übersehener Druckfehler für *μέν*. In dem 3. Bruchstücke (S. 391 f.) finden sich aber nicht bloss ein paar Schreibfehler, sondern auch eine Berichtigung Gieseler's, welche ich jetzt durch eine bessere ersetzen möchte.

Clemens v. Alex. Strom. III, 7, 59 p. 538 schreibt: *Οὐαλεντῖνος δὲ ἐν τῇ πρὸς Ἀγαθόπδα ἐπιστολῇ ‚Πάντα', φησίν, ‚ὑπομείνας ἐγκρατής, ἧ* (ἦν edd., *τὴν* Gieseler) *θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο, ἤσθιεν* (*γὰρ* in mea editione delendum) *καὶ ἔπιεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα. τοσαύτη ἦν αὐτῷ* (*τῆς* in mea editione delendum) *ἐγκρατείας δύναμις,*

ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν. Da haben wir Grabe's Uebersetzung so zu berichtigen: Valentinus autem in epistola ad Agathopodem: „Cum omnia," inquit, sustinuisset continens, qua divinitatem Iesus sibi acquisivit, edebat et bibebat peculiari modo non reddens cibos. tanta ei inerat vis continentiae, ut etiam nutrimentum in eo non interierit, quoniam ipse non habebat interitum." Also neben der Gottheit des Soter oder Christus eine von Jesu in Enthaltsamkeit erarbeitete oder erworbene Gottheit. Die Menschheit Jesu war anderer Art als die unsrige. Jesus ass und trank nicht wie wir. Enthaltsam blieb er auch im Essen und Trinken, da die Nahrung in ihm nicht verging, in die Leiblichkeit überging oder ausgestossen ward, weil Vergänglichkeit in ihm überhaupt nicht statt hatte. So erwarb Jesus in Enthaltsamkeit die Gottheit, welche der Soter oder Christus von Hause aus hatte.

Diese Lehre finde ich ergänzt durch ein bisher gar nicht beachtetes Bruchstück Valentin's.

Eulogios von Alexandrien († 607) schreibt bei Photius Bibl. cod. 230 p. 273: *Σὺ δέ μοι καὶ τὸν ἀρχαιότερον ὅρα βόρβορον. Οὐαλεντῖνος γὰρ κατὰ λέξιν οὕτω λέγει·*

Τῶν Γαλιλαίων ἐπὶ Χριστοῦ δύο φύσεις λεγόντων πλατὺν καταχέομεν γέλωτα. ἡμεῖς γὰρ τοῦ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου μίαν εἶναι τὴν φύσιν φαμέν.

Die Aechtheit dieses Stückes erscheint mir nicht zweifelhaft. „Galiläer", wie der Kaiser Julianus die Christen zu bezeichnen liebte, mochte Valentinus (wahrscheinlich in einem Briefe) die gewöhnlichen Christen, auf welche er als Psychiker herabsah, wohl benennen. Dass in späteren Zeiten Monophysiten den Dyophysiten diesen Namen gegeben haben sollten, ist nicht bekannt. Und spätere Monophysiten würden sich wohl gehütet haben, ihre Ansicht durch einen Valentinus vertreten zu lassen. Dass aber die gangbare Kirchenlehre schon zu Valentin's Zeiten zwei Naturen Christi behauptete, lässt sich nicht bezweifeln. Zwar mein Freund K. v. Otto (Corpus apologett. IX, p. 443) lässt mich, weil ich einst in der

Hallischen Allg. Literatur-Zeitung 1847. I. p. 668) Zweifel geäussert habe, immer noch die Aechtheit des Stückes aus Melito's drittem Buche *περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ* bei Anastasius Sinaita Hodeg. adv. Acephalos c. 13 beanstanden, und A. Harnack (Die Ueberlieferung der griech. Apologeten des II. Jahrh. etc. 1882, S. 258, Anm. 376) belehrt mich nach 35 Jahren, welche allerdings über sein Geburtsjahr (1851) hinaus zurückführen, dass man überhaupt vorsichtiger werden sollte in Schlüssen auf ein späteres Zeitalter in Anlass gewisser christologischer Formeln. Die geehrten Herren hätten schon aus meinen Schriften über die Evangelien (1854, S. 345) und über den Paschastreit (1860, S. 266 f.) ersehen können, dass ich seit etwa 30 Jahren Melito's Satz unbeanstandet lasse: *θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν, τὴν μὲν θεότητα αὐτοῦ διὰ τῶν σημείων ἐν τῇ τριετίᾳ τῇ μετὰ τὸ βάπτισμα, τὴν δὲ ἀνθρωπότητα ἐν τοῖς τριάκοντα χρόνοις τοῖς πρὸ τοῦ βαπτίσματος κτλ.* So lehrt auch Irenäus, wie v. Otto nachweist, wozu ich hinzufüge Tertullianus adv. Prax. 29: cum duae substantiae censeantur in Christo Jesu, divina et humana, und Origenes de princ. I, 2, 1 p. 53: primo illud nos oportet scire, quod aliud est in Christo deitatis eius natura, quod est unigenitus filius patris, et alia humana natura, quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit. Um so weniger sehe ich Grund, dem Montanus das Bruchstück seiner Oden abzusprechen, welches der Presbyter Anastasius (im 7. Jahrh.) in A. Mai's Scriptorum veterum nova collectio Tom. VII. p. 69 bewahrt hat: *Μίαν ὁ Χριστὸς ἔχει τὴν φύσιν καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ πρὸ τῆς σαρκὸς καὶ μετὰ τῆς σαρκός, ἵνα μὴ διάφορος γένηται ἀνόμοια καὶ διάφορα πράσσων.* Den Monophysitismus vor Apollinaris von Laodicea bezeugt auch die weitere Mittheilung des Eulogios v. Alex. a. a. O.: *ναὶ δὴ καὶ ὁ Μανιχαῖος πρὸς Σκυθιανὸν ἐπιστέλλων καὶ ὑπὸ μέμψεις ποιῶν τοὺς δύο λέγοντας φύσεις τοιαῦτά φησιν· Ὁ δὲ τοῦ ἀϊδίου φωτὸς υἱὸς τὴν ἰδίαν οὐσίαν ἐν τῷ ὄρει ἐφανέρωσεν,*

οὐ δύο φύσεις ἔχων, ἀλλὰ μίαν ἐν ὁρατῷ τε καὶ ἀοράτῳ. So monophysitisch war jedoch Valentinus noch nicht, dass er von der reinen Gottheit des Soter oder Christus die in Enthaltsamkeit erarbeitete Gottheit des Menschen Jesus nicht unterschieden hätte. In dem Erlöser unterschied er eine in Ewigkeit bestehende und eine in der Zeit gewordene Gottheit, welche freilich eine wahre Menschheit weder sein konnte noch sein sollte.

II. Mit Liebe habe ich auch von Valentin's bedeutendem Schüler Ptolemäus den Brief an die Flora herausgegeben (in dieser Zeitschrift 1881. II, S. 214—230). Die Berichtigung S. 215, 5 ὁ Θέμενον für Θεμέλιον kann ich jetzt belegen durch Makarios Magnes Μονογενής ed. C. Blondel, Paris. 1876. IV, 25 p. 207, 19 ὁ δὲ τὸν νόμον Θέμενος. Durch unablässige Beschäftigung mit dem anziehenden Briefe meine ich auch noch eine Stelle geheilt zu haben, deren Abdruck mich schon damals nicht befriedigen konnte. Man lese c. 1, p. 216, 16—19: ἀπρονοήτων δέ ἐστιν ἀνθρώπων τῆς προνοίας τοῦ δημιουργοῦ μυωπίᾳ (μὴ αἰτίαν codd. et edd.) λαμβανομένων καὶ μὴ μόνον τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα, ἀλλὰ καὶ τὸ τοῦ σώματος πεπηρωμένων. Die Myopie, welche allein zu der seelischen und leiblichen Blindheit stimmt, verschwand, indem ΜΥΩΠΙΑΙ in ΜΗΑΙΤΙΑΝ verderbt ward. Unvorsichtige Menschen sind kurzsichtig gegen die Vorsehung des Demiurgen und an Seele und Leib blind.

In sachlicher Hinsicht meine ich die von Ptolemäus abgewiesene Ansicht, dass der Gott des Gesetzes und dieser Körperwelt der Teufel selbst sei, wohl aus der Lehre Marcion's in ihrer ursprünglichen Schroffheit erklärt zu haben. Aber ich füge doch noch hinzu die Ausdeutung von Matth. 5, 25. 26 durch die Karpokratianer und deren Lehre bei Irenäus adv. haer. I, 25, 4 (20, 2): Et adversarium dicunt unum ex angelis qui sunt in mundo, quem diabolum vocant, dicentes factum eum ad id, ut ducat eas quae perierunt animas a mundo ad principem. et hunc dicunt esse primum ex mundi fabricatoribus,

et illum altero angelo, qui ministrat ei, tradere tales animas, uti in alia corpora includat. Da hat man den Teufel wenigstens unter den weltschöpferischen Engeln, von welchen auch Gesetz und Herkommen herrührt.

Anzeigen.

Leo Ziegler, Bruchstücke einer vorhieronymianischen Uebersetzung des Pentateuch, aus einem Palimpseste der K. Hof- und Staatsbibliothek zu München zum ersten Male veröffentlicht. Mit einer photo-lithographischen Tafel. München 1883. (5 Bl.) XXX u. 88 S. hoch 4°.

Eine rüstige und fruchtbringende Thätigkeit ist es, die Herr Professor Ziegler in München auf dem Gebiete der Itala bisher entfaltet hat, sowohl durch Erspürung und Veröffentlichung neuer Fragmente als auch durch kritische Vergleichung und genaue Prüfung der urkundlichen Zeugnisse behufs des Zweckes, die so überaus schwierige Italafrage ihrer Lösung entgegenzuführen. In ersterer Hinsicht verdanken wir ihm werthvolle Italastücke der Paulinischen [1]) und der Petrinischen Briefe [2]), in der letzteren eine gründliche Orientirung über das bereits Vorhandene und Geschehene [3]). Neuerdings nun hat er seinen bereits erworbenen — man kann mit Recht sagen — grossen und hervorragenden Verdiensten um das Wissen von den ältesten lateinischen Bibelversionen noch ein neues hinzugefügt, indem er in der obenbenannten Schrift mehrere Ueberreste einer solchen

---

[1]) Italafragmente der Paulinischen Briefe nebst Bruchstücken einer vorhieron. Uebersetzung des 1. Johannesbriefes aus Pergamentblättern der ehemal. Freisinger Stiftsbibliothek. Marburg 1876. 150 S.

[2]) Bruchstücke einer vorhieron. Uebersetzung der Petrusbriefe. München 1877. 56 S.

[3]) Die latein. Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus. Ein Beitrag zur Geschichte der heil. Schrift. München 1879. 135 S.

bekannt machte, denen schon desshalb ein bedeutender Werth zukommt, weil sie auf das Alte Testament sich beziehen, welches bekanntlich unter dem uns zu Gebote stehenden Italamaterial mit Ausnahme der Psalmen nur spärlich vertreten ist. Diese kostbare Gabe ist unter den grössten Anstrengungen einem Manuscripte aus dem 9. Jahrh. abgerungen worden, das ebenfalls, wie die vorerwähnten Epistelfragmente, dem Corbinianstifte zu Freising einst gehörte und jetzt in der an literarischen Schätzen so reichen Bibliothek zu München aufbewahrt wird, wo es die Bezeichnung cod. lat. Monac. 6225 (Frising. 25) trägt. Aus 115 Blättern in Quartformat bestehend, enthält es vom 76. an unter dem Vulgatatexte alttestamentlicher Bücher eine weit ältere, aus dem 5. oder 6. Jahrh. stammende Schrift, welche dem scharfen Auge des unermüdlichen Gelehrten sich als der Ueberrest einer vorhieronymischen Pentateuchversion darstellte. Wer aber davon, mit wie viel Plagen und Schwierigkeiten die Entzifferung einer solchen Schrift verbunden gewesen sein muss, eine Vorstellung gewinnen will, braucht nur das in der Edition vorangestellte Facsimile einer Seite zu betrachten und sodann auf S. II den Bericht über den jetzigen Zustand der durch Menschenhände, Alter und Feuchtigkeit stellenweise arg zugerichteten Blätter nachzulesen, in Folge dessen auf einzelne Zeilen, zumal da vielfach die jüngere Schrift unmittelbar auf der älteren ruht, ganze Tage verwendet wurden, bis sich deren Inhalt mit Sicherheit bestimmen liess. Um so schöner jedoch ist auch der Erfolg aller dieser Bemühungen gewesen. Es erwies sich, dass von den 39 Blättern 16 auf den Exodus, 7 auf den Leviticus, 10 auf Numeri und 6 auf das Deuteronomium entfallen, und die Errungenschaften aus dieser Palimpsestdurchforschung sind folgende Stücke: Exod. c. 9, 15 — c. 10, 24; c. 12, 28 — c. 14, 4; c. 16, 10 — c. 20, 5; c. 31, 15 — c. 33, 7; c. 36, 13 — c. 40, 32. Levit. c. 3, 17 — c. 4, 25; c. 11, 12 — c. 13, 6; c. 14, 17 — c. 15, 10; c. 18, 18 — c. 20, 3. Num. c. 3, 34 — c. 4, 8; c. 4, 31 — c. 5, 8; c. 7, 37 — 73; c. 11, 20 — c. 12, 14; c. 29, 6 — c. 30, 3; c. 31, 14 — c. 35, 6; c. 36, 4 — 13. Deut. c. 8, 19 — c. 10, 12; c. 22, 7 — c. 23, 4; c. 28, 1 — 31; c. 30, 16 — c. 32, 29. Gewiss, schon dem Umfange nach ein höchst erfreuliches Resultat! Ob die einzelnen Bruchstücke ehemals derselben Handschrift angehört haben, lässt sich nicht sicher beurtheilen. Sie hatte ursprünglich eine breite Quartform und auf jeder Seite 2 Columnen. Die ohne Wortabtheilung und Interpunction auftretende Schrift ist eine schöne kräftige Uncialschrift, ähnlich der im Würzburger Palimpseste

und in den Weingartner Prophetenstücken; Ligaturen finden sich hie und da, Abkürzungen nur wenige, — was alles für ein hohes Alter zeugt. Nachdem der Herr Verf. hierüber im ersten Abschnitte: „Beschreibung der Handschrift" S. I—VII nähere Auskunft gegeben hat, wendet er sich im zweiten zu den „Sprachlichen Erscheinungen" S. VII—XIX, worin er nach einander die Orthographie, die Flexion und das Genus, die Syntax und (von S. XV an) das Lexikographische zur Darstellung bringt. Diese Uebersicht ist mit dem rühmlichsten Fleisse bearbeitet und spendet eine Fülle theils von neuen Beiträgen zu schon bekannten Eigenthümlichkeiten, theils von solchen, die zum ersten Male uns in dieser Urkunde entgegentreten, z. B. die Wortgebilde adpostorium, placatorium, profusorium, eliberium, eliberatio, netio, calamisclus, epauleum, sacerdotari, exeminere, architectonizare, die Verbindungen *concubitum* cubare, *conc.* dare, *conc.* dormire. Zu finire aliquem in der Bedeutung von *ἐξαναλίσκειν* (s. meine *Itala u. Vulg.* S. 367) lässt sich noch beibringen Gloss. Hildebr. p. 66, 244: *confectus*, finitus vel *vulneratus*. Acta S. Timothei p. 9, 29 (ed. *Usener*, Bonn. 1877): condiscipulis differenter finitis [*τὸν βίον πληρωσάντων*]. Passio S. Georgii mart. ed. *Zarncke* c. 7: iussit eum gladio finiri. c. 9 u. 15: iussit gladio eos finiri. Auf S. XVIII, 2. Sp., Z. 20 wird wohl *ἀναμαρυκᾶσθαι* anstatt *ἀναμιρ.* zu schreiben sein. — Im 3. Abschnitte S. XIX—XXX wird das Verhältniss des Textes zu den übrigen vorhieron. Uebersetzungen besprochen. Diese liegen vor im *Ottobonianus* (bei Vercellone) aus dem 8. Jahrh., in dem von *Ernst Ranke* (Wien 1871) veröffentlichten *Würzburger Palimpsest* aus dem 6. Jahrh., in dem von *Ulysse Robert* (Paris 1881) edirten *Lugdunensis* aus dem 6. oder 7. Jahrh., von welchem ein Theil (Levit. Num.) im *Ashburnhamiensis* schon früher zugänglich gewesen war, und im sogen. *Speculum Augustini*. Die beigegebene Gegenüberstellung einer ganzen Reihe von Stellen daraus, sowie aus patristischen Schriften führt zu bemerkenswerthen, in mancher Hinsicht überraschenden Ergebnissen. — Hierauf folgen nun die Münchener Pentateuchfragmente selbst, auf S. 1—76 in je 2 Columnen genau, in möglichster Uebereinstimmung mit dem Original, in Uncialschrift vor Augen gestellt. Diejenigen Buchstaben, von denen nur noch Reste erhalten sind, sind durch fetten Druck, hingegen die überall dem Umfange der Lücken angepassten Ergänzungen durch liegende Schrift kenntlich gemacht. Sowohl zur Begründung der letzteren als auch zur

Berichtigung der nicht allzu seltenen Verschreibungen in der Handschrift dienen die den Schluss bildenden lateinischen „Adnotationes". Dass Herr Ziegler seinen ursprünglichen Plan, gleichzeitig seine Untersuchungen über die Beziehung des Münchener Textes zu dem der Septuaginta und der daraus geflossenen Versionen, die uns ohne Zweifel sehr instructive Aufschlüsse gespendet haben würden, an die Oeffentlichkeit gelangen zu lassen, nicht ausführen konnte, bedauern wir lebhaft mit ihm; allein die Gründe, welche er dafür anführt, sind gewichtig genug, und wir hoffen, er werde in nicht zu langer Zeit jene Untersuchungen bekannt machen, auch unter dem gegenwärtigen Régime der *Holmes*'schen und der *Sabatier*'schen Sammlungen, deren Ersatz durch bessere, ja sicherlich nur die Allerjüngsten und mit einer eisenfesten Gesundheit Gesegneten unter uns erleben werden. Einstweilen erfreuen wir uns des schon jetzt Dargebotenen in aufrichtigster Dankbarkeit gegen den Geber, der mit der hohen Verdienstlichkeit und der Unermüdetheit seines Strebens zugleich jene selbstlose Noblesse der wahren Gelehrsamkeit verbindet, von der so manche selbstbewusste novicii palaestrae noch gar keine Ahnung haben. Möge ihm nicht bloss für die Herausgabe der Pentateuchfragmente die verdiente Anerkennung, sondern auch uns noch oftmals die Freude zu Theil werden, solche schöne Früchte seiner Forschungen begrüssen zu können!

Lobenstein. Hermann Rönsch.

Friedr. Zimmer, Neutestamentliche Studien. Erster Band: Exegetische Probleme des Hebräer- und Galaterbriefs. Hildburghausen 1882. 8. 237 S.

1. Bemerkungen zu Hebr. I, 5—14 (S. 1—19). Verfasser liest Vs. 8 *καὶ ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος τῆς βασιλείας αὐτοῦ* (= *τοῦ θεοῦ*), Vs. 12 *ἑλίξας αὐτοὺς ὡς ἱμάτιον* und zieht *καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον* zu *παλαιωθήσονται* des vorangehenden Verses. In dem so hergestellten Texte sieht der Verf. eine nur gelegentliche Ausführung, gleichsam eine „Anmerkung unter dem Text" (S. 18). „Man kann daher über den Abschnitt Vs. 5—14 ganz hinweggehen, ohne dass der Zusammenhang der beiden ersten Capitel gestört wird" (S. 18). Vielmehr aber ist es gerade das Thema dieses ersten Theiles, „Christus erhaben über die Engel", das hier, nachdem es Vs. 4 aufgestellt worden war, zur Durchführung kommt und kommen muss, weil seine blosse Aufstellung keineswegs an sich selbstverständlich war. Erst so gewinnt das *διὰ τοῦτο* 2, 1 seine verpflichtende Kraft.

Das σήμερον Vs. 5 bezieht Verf. auf die Himmelfahrt (S. 10): „Durch sie ist der Sohn, der wohl Sohn war von Anbeginn (1, 1. 3), auf eine kurze Weile aber von Gott noch unter die Engel erniedrigt worden (2, 9. 10) und damals wenigstens dem Range nach nicht Sohn gewesen war, in alle Ewigkeit vollendeter Sohn (7, 28) geworden, vom Vater als solcher so zu sagen neu gezeugt, mit Ruhm und Herrlichkeit gekrönt" (2, 10). Aber in dem Hebräerbrief bezeichnet das „Sohn-Sein" kein äusserliches Rangverhältniss, sondern ein metaphysisch immanentes (1, 1—3), das als solches unveränderlich ist. Der Vorrang Christi vor den Engeln war allezeit wirklich da, aber äusserlich anerkannt wird er nach Vs. 6 von diesen erst bei der Parusie werden, weil er ihnen eben dann erst zum Bewusstsein kommen wird. Nicht „führen vorläufig in der gegenwärtigen Welt die Engel noch die Herrschaft" (S. 11), sondern Christus führt sie und wird er sie führen, nur bis zu seiner Erscheinung im Fleische so, dass diese Herrschaft auf eine für alle Geschöpfe verborgene Weise statt hat; seither aber ist er anerkannt von Menschen, bei seiner künftigen Parusie auch von den Engeln. So wenig beherrschen diese die gegenwärtige Welt, dass sie vielmehr λειτουργικὰ πνεύματα (Vs. 14) sind. Nicht also die Herrschaft Christi nimmt zu, sondern nur der Kreis, innerhalb dessen sie zum Bewusstsein und zur Anerkennung kommt.

2. Hebr. 2, 6—18 erklärt (S. 20—129). Auffällig ist hier gleich der terminus a quo des Abschnittes, sofern derselbe herkömmlicher Weise mit Vs. 5 eröffnet wird. Unser Verfasser aber gefällt sich darin, als longo sed proximus intervallo dem Einen Heinrichs nachzusprechen: prorsus alia res inducitur. Somit muss das mit γὰρ des Vs. 5 zu begründende Moment innerhalb der Verse 1 — 4 liegen und kann nicht etwa auf den Hauptgedanken des ganzen Abschnittes gehen. Insonderheit glaubt unser Verfasser die Beziehung des γὰρ Vs. 5 auf das αὐτοῦ Vs. 4 bereits endgültig nachgewiesen zu haben (Stud. u. Krit. 1882, S. 413 ff.). Das ursprünglich von dem Herrn geredete, durch seine Jünger zu uns gelangte Heilswort hat Gott selbst bezeugt durch Zeichen und Wunder und mancherlei Kräfte und Mittheilungen des heiligen Geistes κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν (Vs. 4). Das durch seine Stellung betonte αὐτοῦ bedürfe nothwendig der Begründung. Die Mittheilungen des Geistes geschehen κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν — οὐ γὰρ ἀγγέλοις ὑπέταξεν τὴν οἰκουμένην τὴν μέλλουσαν, περὶ ἧς λαλοῦμεν! Also würde, wenn etwa Gott die zukünftige Welt den Engeln unterworfen hätte, die Geistesmittheilung κατὰ τὴν αὐτῶν

θέλησιν geschehen! Ein derartiger Gedanke widerlegt sich selbst und die *οἰκουμένη ἡ μέλλουσα, περὶ ἧς λαλοῦμεν*, ist nach Vs. 3 eine bereits *ἀρχὴν λαβοῦσα*, so dass über die Herrschaft in derselben thatsächlich bereits entschieden ist. Wenn die Stellung des *αὐτοῦ* einer Begründung bedarf, so finden wir eine solche in vorangehenden Pluralen *σημείοις, τέρασιν, δυνάμεσιν, μερισμοῖς* und noch deutlicher in dem dazugefügten adjectivischen *ποικίλαις*. Gott giebt Gaben den Menschen, aber nicht nach ihrem, sondern nach seinem Wohlgefallen; vergl. 1 Cor. 12, 11. 18.

Halten wir trotzdem die Beziehung des *γὰρ* auf *αὐτοῦ* fest, so stehen wir vor der Aufgabe, den Beginn eines neuen Abschnittes mit *διεμαρτύρατο δέ* zu erklären. „Dasselbe schreitet, wie so häufig, von einem Gedankencomplexe zu einem andern, indem es diese einfach von einander scheidet, ohne damit ein gegensätzliches Verhältniss beider zu statuiren“ (S. 27). Aber schwerlich wird diess irgendwo im Hebräerbriefe der Fall sein, und speciell unser *διεμαρτύρατο δέ* scheint zu *οὐ γὰρ* um so gewisser einen Gegensatz zu bilden, als dem *ὑπέταξεν* Vs. 5 ein *ὑπέταξας* Vs. 8 entspricht, das sofort in *ἐν τῷ γὰρ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα* aufgenommen und bis zur letzten Consequenz *οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπότακτον* fortgeführt wird. Nicht Engeln hat Gott die zukünftige Welt unterworfen, vielmehr Alles (auch die Engel selbst) dem Sohne. Das *τὰ πάντα* schliesst als weiterer Begriff den der *λειτουργικὰ πνεύματα* in sich. Statt zu sagen: „nicht hat Gott die zukünftige Welt den Engeln untergeben, sondern (vielmehr) diese (Engel selbst) dem Menschensohne,“ fügt der Brief, nach seiner Gewohnheit, aus der Schrift zu beweisen, den Schriftbeweis sofort ein. Die Form des Gegenstandes ist durch das Bestreben bedingt, den Gedanken sofort als schriftgemäss hinzustellen. Gott hat die zukünftige Welt Engeln nicht untergeben, sondern, während davon in der Schrift nichts steht, hat irgend Einer (in der Schrift) vielmehr bezeugt, dass Alles (auch die Engel, unter die er nur *βραχύ τι* erniedrigt zu schauen war) dem Menschensohne unterthänig sei; daher das Citat Vs. 6.

Den Text betreffend, liest der Verfasser in Vs. 6 *τί ἐστιν ἄνθρωπος*, lässt Vs. 7 *καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου* aus dem Citate stehen und vertheidigt zu Vs. 9 die berühmte Lesart *χωρὶς θεοῦ* des Origenes. Mag sein! Dass sich dieses *χωρὶς θεοῦ*, mit *γεύσηται θανάτου* zu verbinden, nur und allein aus der Erinnerung an Marc. 15, 34 = Matth. 27, 46 erklären lasse, hat sogar unseren vollen Beifall (vgl. 5, 7. 8).

Aber die Verknüpfung des ὅπως χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου in Vs. 9 mit διεμαρτύρατο δέ που τις λέγων in Vs. 6, zwischen welchen zwei Redetheilen nicht nur das Citat aus Ps. 8, 5—7, sondern auch die angebliche Parenthese ἐν τῷ γὰρ ὑποτάξαι . . . καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον Vs. 8. 9 liegt, ist denn doch zu abenteuerlich! Gewiss musste der Briefsteller das Citat in einem dem ursprünglichen fremden Sinne verstehen, sobald er einmal, wozu ihn die aus der synoptischen Tradition ihm bekannte Selbstbezeichnung Jesu als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου verleitete, unter υἱὸς ἀνθρώπου und dann um des Parallelismus membrorum willen auch in dem blossen ἄνθρωπος des vorangehenden Gliedes seines Citates diesen selbst verstand. Dass er aber vom Satzbau des Originals gänzlich abweichend interpunctirt hätte τί ἐστιν ἄνθρωπος; ὅτι μιμνήσκῃ αὐτοῦ ἢ υἱὸς ἀνθρώπου; ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν, wobei τί „warum“? und ὅτι „weil“ zu übersetzen wären (S. 52), das glauben wir nimmermehr und wird Niemand dem Verfasser glauben, nicht einmal seine Bonner Studenten. Die Fragen „warum ist er ein Mensch? oder eines Menschen Sohn?“ würden also dahin beantwortet: „weil du (Gott) seiner gedenkest und weil du dich seiner annimmst“. Inwiefern Christus darum Mensch und Menschensohn geworden, weil Gott seiner gedacht und sich seiner angenommen habe, das führe das Citat im Weiteren aus. Gott hat ihn für eine Weile, nämlich während seines Erdenlebens, freilich unter Engel erniedrigt, dann aber, nämlich durch die Himmelfahrt, mit Ehre und Ruhm gekrönt, endlich, was aber erst bei der Parusie vollkommen erfüllt wird, ihm Alles unter seine Füsse gethan. Eben dieses, dass zwei Punkte bereits erfüllt sind, der dritte aber seiner gänzlichen Erfüllung noch harre, soll die oben bezeichnete Parenthese klar stellen. Dieses Alles aber habe Einer irgendwo also betheuert, damit der Sohn, dadurch bewogen (ὅπως), ohne Gott für einen Jeden den Tod schmecke (S. 55). Also „dafür, dass der Sohn Mensch geworden und als Mensch den Tod erlitten, ist er herrlich belohnt, und dieser Lohn war ihm vor Augen gestellt, damit er Erdenleben und Todesleiden auf sich nähme“ (S. 57). Wenn aber der Sohn zunächst nicht ὑπὲρ παντός (Vs. 9), sondern „in seinem eigenen Interesse“ (S. 52), weil er „nur so vollendet werden konnte“ (S. 53), Mensch wurde und litt, um durch seine Erhöhung zu werden, was er, „obwohl der Ausstrahl der göttlichen Herrlichkeit,“ doch „nicht von vorn herein gewesen ist“ (S. 52), so hat ja nicht sowohl Gott, als vielmehr er selbst seiner gedacht und

seiner sich angenommen. Sein irdisches Leben wird also von unserem Verfasser als eine wirkliche Erniedrigung unter die Engel gedacht, denen angeblich diese gegenwärtige Welt unterworfen sei. Aber einerseits finden es die Engel im Alten wie im Neuen Testament keineswegs unter ihrer Würde, mit Menschen in Menschengestalt zu verkehren, andererseits sind sie unserem Briefsteller nur *πνεύματα λειτουργικά*, an wirklicher Würde nicht reichend an den ewigen *υἱός*. Mochte es scheinen, dass Christus *ἐν μορφῇ ἀνθρώπου ὑπάρχων* ein *βραχύ τι παρ᾽ ἀγγέλους ἠλαττωμένος* sei, der mit der synoptischen Tradition bekannte Briefsteller wusste nichts davon, dass er wirklich „mit seiner menschlichen Natur auch die Unterwürfigkeit unter die Engel auf sich genommen hatte“ (S. 54); er kannte Stellen wie Marc. 1, 13. Matth. 26, 53. Luc. 22, 43. Dem inneren Werthe und nicht minder seiner wirklichen Macht nach stand dem Briefsteller Christus immer über den Engeln, nur auf den äussern Schein und die Werthschätzung in den Augen der Menschen bezieht sich das *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ᾽ ἀγγέλους*, wie das *βλέπομεν* Vs. 9 deutlich zeigt: seit der Erhöhung Jesu ist der Contrast zwischen innerer Hoheit und äusserer Erniedrigung ausgeglichen und nimmt er auch zuständlich den Rang ein, den er intensive stets eingenommen: jetzt sehen wir den früher nur in Niedrigkeit in seiner sittlichen Hoheit Geschauten in Herrlichkeit. Was aber die Christen jetzt schon im Glauben sehen, wird bei der Parusie völlig wirklich werden: Alles ist ihm unterthan, auch die, unter welche er äusserlich erniedigt war, die Engel. Damit ist der Satz Vs. 5 bewiesen. Nicht ist die zukünftige Welt den Engeln, sondern beide und überhaupt Alles dem Sohne unterthan. Worin das *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ᾽ ἀγγέλους* bestand, giebt Vs. 9 zu verstehen, sofern zwischen die zwei Glieder des Psalmverses das *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* tritt, wodurch sich auch die Trennung des zu letzterem gehörigen *ὅπως χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου* erklärt. Engel können nicht leiden noch sterben, durch seinen Leidenstod schien also Jesus unter sie erniedrigt; aber nur *βραχύ τι*; denn gerade *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* sehen wir Jesus erhöht, so dass, was Erniedrigung schien, nur vorübergehendes Mittel zur Erhöhung war. Das *πάθημα* schien zwar das allererniedrigste, sofern es sogar *χωρὶς θεοῦ* erlitten wurde, war aber im Gegentheil das allerwerthvollste, sofern es *ὑπὲρ πάντος* erlitten wurde. So wohnte selbst dieser Erniedrigung innere Hoheit bei, und war kein Augenblick, selbst der der

scheinbar tiefsten Erniedrigung und Gottverlassenheit, ohne übergreifende Hoheit. Nicht Engeln also hat Gott die zukünftige Welt unterworfen, sondern dem, welchem er laut Zeugniss der Schrift Alles unterworfen hat und unterwerfen wird, weil er in äusserer Niedrigkeit durch Leiden und Tod hindurch sich die sittliche Hoheit rettete, ja erst recht vollendete, welche sich einen entsprechenden äusseren Zustand so nothwendig schafft, wie der Geist einen ihm entsprechenden Körper und das Wesen eine Form.

Weil aber das Engeln unbekannte Leiden den Schein einer Inferiorität Jesu unter diese bewirken konnte, sieht sich unser Brief, anknüpfend an das *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* Vs. 9, veranlasst, es als eine gotteswürdige Fügung nachzuweisen, sofern es eben das nicht zu vermeidende Mittel war *τελειῶσαι τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας* Vs. 10. In diesem Falle gilt das *ἠλάττωσας* Vs. 7 nur vom Standpunkte des äusseren Scheines aus, während es in Wahrheit die, nun freilich unverkennbar sich offenbarende, Herrlichkeit des Herrn durch den Contrast in nur um so helleres Licht stellte.

Statt dieses wirklichen muss unser Verfasser natürlich einen anderen Zusammenhang suchen. Nachdem Vs. 6—9 der Gedanke durchgeführt war: dafür, dass der Sohn Mensch geworden und als Mensch den Tod erlitten, ist er herrlich belohnt, und dieser Lohn war ihm vor Augen gestellt, damit er Erdenleben und Todesleiden auf sich nähme (S. 57), wird nun, was durch *ὑπὲρ παντός* andeutungsweise schon in diese erste Ausführung aufgenommen war, nachgewiesen, dass der Gottessohn Mensch geworden nicht nur in seinem eigenen Interesse, sondern auch um uns zu erlösen, was er auf anderem Wege nicht konnte (vgl. S. 76). Aber nicht das Menschwerden, sondern das *παθεῖν*, wird Vs. 10 allein hervorgehoben, und der Gedanke, „Mensch sein heisst ein Dulder sein", lag dem Briefsteller, der den modernen Pessimismus nicht kannte, wohl ferner.

Verfasser bezieht mit den meisten Auslegern das *ἀγαγόντα* auf *αὐτῷ*, fasst aber das Particip als wirkliche Vergangenheit bezeichnend so, dass damit die Frommen des Alten Testamentes bezeichnet werden, wodurch er nun gezwungen wird, dem nachfolgenden *ἀρχηγὸν* den Begriff des Zeitlich-Anfänglichen zu rauben. Freilich würde für den Sinn „Heerführer" *στρατηγός* sich passender darbieten, als das seiner Etymologie nach den Zeitbegriff aufdrängende *ἀρχηγός*; uns ist auch fraglich, ob im Sinne des Briefstellers von *υἱοὶ θεοῦ* gesprochen werden kann

vor der Erscheinung des *υἱὸς κατ' ἐξοχήν* (1, 1). Und für den „Zwischenzustand des Frommen zwischen Erdenleben und ewiger Seligkeit" (S. 89) scheint uns *δόξα* das möglichst ungeeignetste Wort zu sein, wenigstens bezeichnet es sonst etwas ganz Anderes. Auch will es uns inconcinn erscheinen, dass zwar Gott selbst die Frommen bis in den Scheol, aber ein Anderer von da weiter zum Ziele der Vollendung führt. Somit bleiben wir bei der hergebrachten Erklärung, verstehen das *ἀγαγόντα* aoristisch, d. h. auf keine bestimmte Zeit bezüglich, und finden den Gedanken ausgedrückt, dass, wer Anderen Führer *εἰς δόξαν τῆς σωτηρίας* zu werden bestimmt ist, selbst erst *διὰ παθημάτων* so hindurch muss, dass sie ihm zur eigenen Vollendung dienen. Der Gegensatz *εἰς δόξαν διὰ παθημάτων* ist unverkennbar; das *ἀγαγόντα* geht zwar auf Gott, aber doch nur als den entfernteren *ἀρχηγός*, dem es anstand, den unmittelbaren *ἀρχηγός* durch Leiden zu vollenden. Damit nämlich der *υἱὸς κατ' ἐξοχήν* die Möglichkeit erlangen konnte, *πολλοὺς υἱοὺς*, die Gott zur Herrlichkeit bestimmt hatte, auch factisch zu verherrlichen, musste er (Vs. 17—18) in den Zustand der Leidensfähigkeit eingehen, also scheinbar unter Engel erniedrigt werden. Gott aber ziemte es (*ἔπρεπεν*), durch scheinbares Gegentheil (*παθεῖν*) das Höchste (*τελειοῦν*) zu Stande zu bringen. Nur desshalb aber kann der *υἱὸς* die *πολλοὺς υἱοὺς* vollenden, weil Beide *ἐξ ἑνὸς* sind (Vs. 11).

Nach unserem Verfasser aber soll bereits Vs. 11 die Begründung von Vs. 10 beginnen, die Vs. 14 wieder aufgenommen und zu Ende geführt werde (S. 99). Dass Christus wie die Kinder Blutes und Fleisches theilhaftig geworden, setzt das *οὖν* Vs. 14 als bereits bekannt voraus, es muss daher in Vs. 11 dieser Gedanke bereits angedeutet sein und geht dessen erstes Glied auf fleischliche Abstammung von Adam her. Die gemeinschaftliche Abstammung von Adam her könnte aber höchstens das *ἁγιαζόμενοι* als Nothwendigkeit begründen, nicht aber das *ἁγιάζων*; der *ἁγιάζων* muss von *ἅγιος* kommen, *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* (Marc. 1, 24) sein. Christus, menschlicherseits *ἀπάτωρ* (7, 3) ist in Wahrheit *υἱὸς τοῦ θεοῦ* und kann die Menschen zu Gotteskindern machen, sofern diese zunächst physisch gleichfalls *ἐξ θεοῦ* sind. Weil aber die physische Verwandtschaft zur sittlich-ethischen drängt und auch die Heiden sagen können *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν*, können Menschen *ἁγιαζόμενοι* und kann ihnen Christus *ἁγιάζων* sein; sie sind Beide *ἐξ ἑνὸς*, zuerst in verschiedenem, dann in gleichem Sinne. Der *υἱὸς*

θεοῦ kann ohne wirkliche Erniedrigung ihnen physisch gleich werden, denn ἐξ ἑνὸς πάντες; statt sich zu erniedrigen, erhebt er vielmehr die ἁγιαζόμενοι als ἁγιάζων zu ἡγιασμένοι (10. 10. 14. 13, 12) und werden nun Beide in höherem Sinne ἐξ ἑνὸς. Dann schämt sich der υἱὸς nicht, sie ἀδελφοί zu nennen, um auch sie zu υἱοῖς zu machen.

Nach unserem Verfasser soll letztere Aussage freilich nur eine, durch δι᾽ ἣν αἰτίαν eingeführte, Nebenbemerkung sein, die zur Argumentation wesentlich nichts beiträgt. Das Citat Vs. 12 aber soll nicht um des Ausdruckes ἀδελφοί willen beigebracht sein, sondern um als Erklärung des präexistenten Sohnes den Entschluss vorauszusagen, er wolle Menschen den Namen Gottes verkündigen, also er wolle Mensch werden (S. 108); die Einführungsformel nehme, der feinen stilistischen Kunst des Briefstellers entsprechend, Bezug auf einen Nebenumstand, an dem der nur die Hauptsache im Auge behaltende achtlos vorübergegangen sein würde (S. 108). Das Citat bekräftigt somit das ἐξ ἑνὸς Vs. 11: der Sohn ist gleicher Abkunft mit denen, die er „Brüder" nennt, als Adamskind Mensch. Und dasselbe wollen die beiden Citate Vs. 13 sagen, bei welchen nicht λέγων, sondern λέγει zu ergänzen sei. Das Verhältniss der drei Citate wäre folgendes: Zuerst erklärt der Sohn seinen Willen, seinen Brüdern — also als Mensch den Menschen — den Namen Gottes zu verkündigen. Dann erklärt er seinen Willen, sein Vertrauen auf Gott zu beweisen, d. h. an dem, was er leiden werde, den Gehorsam zu lernen (5, 8). Endlich sieht er den Lohn voraus, der ihm dafür von Gott zu Theil werden wird" (S. 109 f.). Die drei Citate entsprechen als „Antwort des Sohnes" dem Citate Vs. 6 — 9 als „Aufforderung an den Sohn". Aber gerade das punctum saliens dieser Auslegung fehlt im Wortlaute des Textes völlig: Vs. 12 fehlt ἀνθρώποις, Vs. 13 u. 14 jede Hindeutung auf Leiden dort, auf Lohn und Vollendung hier. Waren dagegen ἁγιάζων und ἁγιαζόμενοι wirklich in irgend einem Sinne ἐξ ἑνὸς, so lag die Bemerkung, dass jener sich dieser nicht schäme, nahe, wobei sich das ἐπαισχύνεται doch wieder aus dem noch stattfindenden relativen Unterschiede erklärt, und Vs. 13 findet in der gemeinsamen religiösen Grundlage (Gottesidee) das Band, das den Sohn die Menschen Brüder nennen lässt. Wenn eben diese zugleich παιδία heissen, so erhellt, dass das ὄνομα Vs. 12 vom Vaternamen Gottes zu verstehen ist, der nun durch den Sohn der Vater der Menschen in gleichem Sinne ist, wie der des Sohnes, somit sind ἐξ ἑνὸς πάντες. Ein auf natürlicher

Grundlage (der des Schöpfers zu denkenden und religiös veranlagten Geschöpfen) statthabendes Vater- und Kindheitsverhältniss zwischen Gott und Menschen wird dadurch, dass der, dem Gott in höherem Sinne Vater und dessen Sohn er in höherem Sinne ist, in dasselbe eingeht, erhoben auf dieses höhere Niveau.

Nach unserem Verfasser ist freilich der Sohn Mensch geworden, um sterben zu können; es liegt also der Nachdruck Vs. 14 auf *διὰ τοῦ θανάτου*. Formell aber wird das Hauptmoment bei dieser Annahme zurückgestellt hinter Nebensächliches: *ἵνα καταργήσῃ τὸν διάβολον*. Nach unserem Verfasser sollte angegeben werden der Zweck des Menschwerdens Jesu, nämlich: dass er sterben könne, es wird aber angegeben die diesem Sterben zu Grunde liegende Absicht. Um letztere zu erreichen, war das Sterben nothwendig und wieder um dieses willen das Menschwerden. So ist er um der Sterblichen willen ein Sterblicher geworden (Vs. 14. 15), denn nicht Engel sind es, deren er sich annimmt (Vs. 16). Es resultirt sonach für unseren Verfasser folgende Disposition (vgl. S. 124 f.):

Thema: Der Zweck der gottgewollten Menschwerdung des Sohnes (*τί ἐστιν ἄνθρωπος;*):

Dieselbe ist geschehen:

1) im Interesse des Sohnes selbst (Vs. 6 — 9), denn nur nach seiner Bewährung in der Erniedrigung konnte er erhöhet werden;
2) zu Gunsten des Gottesvolkes (Vs. 10 — 18). Denn um durch Vernichtung des Teufels (Vs. 14) und Sühnung der Sünden (Vs. 17) die Rettung herbeizuführen (Vs. 10), musste er menschlich versucht werden und sterben (Vs. 18).

Uns freilich scheint in dem Siege über Satan und in der Erwähnung der Engel Vs. 16 nochmals das eigentliche Thema angedeutet zu sein: Christus erhabener als die Engel. Gerade dass er Mensch wurde um Erlöser zu sein, erhebt ihn auch in dieser Erniedrigung noch über die Engel, die es, den Menschen gegenüber, denen er gleich geworden, als einen defectus empfinden. Um seinetwillen ist das Menschengeschlecht höher denn die Engel.

Beiläufig sei hier auch eines „zur Erklärung von Hebr. 9, 14“ in den „Jahrbüchern für protestantische Theologie“ (1882, S. 569 f.) erschienenen Aufsatzes gedacht, welcher die auf der Hand liegende Verbindung des *διὰ πνεύματος αἰωνίου* mit *προσήνεγκεν* aufheben und dafür eine solche mit dem Subject der Thätigkeit herstellen will: „welcher im Zustande ewigen

Geistes sich selbst dargebracht hat". Das soll „grammatisch die einzig unbedenkliche" sein (S. 573); in Wahrheit ist sie die grammatisch und logisch gleich unmögliche. Vgl. das Richtige bei Riehm: Lehrbegriff des Hebräerbriefs, S. 338 f. 525 f.

3. Gal. 4, 12—20 erklärt (S. 130—216). Der Verfasser findet in Vs. 12 eine Aufforderung zur Liebe. Der Satz würde vollständig lauten *γίνεσθε ὡς ἐγὼ εἰμί ὅτι κἀγὼ ἐγενήθην ὡς ὑμεῖς ἦτε* und soll besagen: ihr habt mich einst durch euere willige Liebe beschämt und zur Nacheiferung gereizt; jetzt ist es umgekehrt: ich bringe euch herzliche Liebe entgegen, nun ahmt mich wieder nach, wie ich damals euch (S. 145 f.). Nur die „Schwachheit des Fleisches" hat einst den Paulus, gegen seinen ursprünglichen Plan, in Galatien zurückgehalten und ist Veranlassung zur Gemeindestiftung geworden; trotzdem fand er bei den Galatern begeisterte Aufnahme. „Bei ihm so wenig Interesse für die Galater, bei diesen so viel für ihn" (S. 145). Das Interesse der Galater für Paulus hat dann das des Paulus für die Galater erweckt, sie aber sind seither zum mindesten gleichgültig gegen ihn geworden. Aber in Bezug auf das Object ist doch die beiderseitige Liebe eine von Anfang an verschiedene gewesen. Wenn nun Paulus auch jetzt noch voller Liebe gegen sie ist, so würde er ja mit dem Wunsche „werdet wie ich" die Galater zur Liebe gegen sich selbst, also zur Eigenliebe, reizen, und wenn er sagt, er sei geworden wie sie waren, würde er in gleicher Weise sich selbst der Selbstliebe, des Egoismus, beschuldigen. Was nach der Ansicht des Verfassers der Apostel sagen wollte, müsste durch beigesetzte Pronomina wenigstens angedeutet werden. Aber wie der Text lautet, fehlt jede Andeutung davon, dass die geschehenen und gewünschten Veränderungen solche der Beziehungen von Personen gegen einander seien. Vielmehr müssen es den beiderseitigen Personen immanente, d. h. Aenderungen von principieller Bedeutung für ihre ganze Lebensstellung sein. Paulus war geworden, wie die Galater waren, diese sollen werden, wie Paulus ist, und folglich, da dieser ja geworden, was sie waren, wie sie selbst einst waren. Nun hat unser Verfasser Recht, die Hinweisung auf das frühere, allerdings gesetzesfreie, Heidenthum der Galater abzulehnen, denn dass sie wieder Heiden werden möchten, kann Paulus freilich nicht verlangen (S. 137). Aber Paulus ist auch nie geworden, was sie als Heiden waren, Heide oder in Heidenweise gesetzesfrei. Dagegen war er allerdings noch vor ihnen geworden, was auch sie einst geworden sind, nach 4, 8—11 aber schon jetzt kaum mehr sind:

ein dem Bande des Mosaismus entlassener Christ. Auf ihr einstiges gesetzesfreie Christenthum zielt Paulus. Als geborener Jude konnte Paulus, wenn er Christ wurde, sich selbst als von Haus aus für das Judenchristenthum bestimmt erscheinen; um der Heiden willen wurde er als Christ wie sie, um sie als Heiden dem Christenthum zu gewinnen. Als geborene Heiden waren die Galater, wenn sie Christen wurden, für das Heidenchristenthum bestimmt — und sie wollen, ganz gegen die natürliche Entwickelungslogik, Judenchristen werden. Dagegen erhebt Paulus lauten Protest: werdet wie ich, der ich geworden wie ihr.

Einen ganz anders gearteten Gegensatz construirt unser Verfasser aus *οὐδέν με ἠδικήσατε* heraus, es auf die Gegenwart beziehend: sie haben ihm zwar auch jetzt nichts zu leide gethan, aber das erste Mal, sie wissen es selbst, predigte er ihnen nur wegen Schwachheit des Fleisches, und sie wiesen ihn doch nicht zurück, sondern nahmen ihn auf wie einen Engel, ja wie Christus selbst. Wie ist das jetzt anders geworden (S. 159). Freilich ist dieser Gegensatz zwischen dem „im perfectischen Sinne von der Gegenwart“ (S. 163) zu verstehendem *ἠδικήσατε* und dem rein der Vergangenheit angehörenden *ἐδέξασθέ με* durch das eingeschobene *οἴδατε δὲ κτλ.* unglücklich genug in Schatten gestellt. Allerdings will Paulus einen Contrast vor Augen stellen, aber einen solchen, der die Galater ihre Inconsequenz gegen sich selbst fühlen lässt: aufgenommen haben sie ihn wie einen Engel Gottes, ja wie Christus selbst, und nun ist er in ihren Augen ihnen zum *ἐχθρὸς* geworden! Wenn dagegen die Galater dem Apostel „Gleichgültigkeit, und mehr noch, Abneigung, Feindschaft, die nur eben sich noch nicht zu thätlichen Beleidigungen hat hinreissen lassen“ (S. 160) entgegenbringen, so müsste dieser einen massiven Begriff von Beleidigung gehabt haben, um schreiben zu können *οὐδέν με ἠδικήσατε*. In Wirklichkeit ist er sich gleich geblieben, sie aber haben sich plötzlich so verändert, dass sie nun in ihm einen Feind erblicken. Dasselbe Thun des Apostels, das bei seiner ersten Anwesenheit ihnen Anlass gab, sich glücklich zu preisen (der *μακαρισμός* Vs. 15), erscheint ihnen jetzt wie Feindschaft, die dem Gehassten ein Gut vorenthält. Und dieses Gut haben Andere, die um sie eifern, ihnen inzwischen gegeben, nämlich jene *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα* (Vs. 9). Wir haben also nicht nöthig, mit unserem Verfasser das *ἀληθεύων ὑμῖν* Vs. 16 auf die Zeit des zweiten Aufenthaltes des Paulus in Galatien zu beschränken (S. 175) und es von seinem „aufrichtigen Benehmen“ (S. 182), der falschen

Schmeichelrede der Judaisten gegenüber, zu verstehen. Gemeint ist vielmehr die ἀλήθεια seines Evangeliums gegenüber der Lüge jenes ἕτερον εὐαγγέλιον, das in Wahrheit gar kein Evangelium ist. Dann ist das ἐκκλεῖσαι zunächst nicht in Beziehung auf Paulus (S. 189), sondern auf die ἐλευθερία seines Evangeliums (vgl. 5, 1) zu verstehen, desshalb ihr Eifern οὐ καλῶς in seinen Augen. Dem Eifer, zu welchem die Judaisten die Galater reizen wollen, nämlich für ihren Judaismus und damit zugleich für ihre eigene werthe Personen, die dann über die blind-fanatischen Anhänger eine geistige Herrschaft ausüben könnten, stellt Paulus Vs. 18 den rechten Eifer, der der Sache und nicht der Person gilt, entgegen. Denn von dem Eifer der Galater für das paulinische Evangelium, nicht aber, wie unser Verfasser will, von dem Eifer des Paulus um die Galater, der sich auch brieflich bethätige (S. 198 ff.), verstehen wir Vs. 18. Einst, noch bei der kürzlichen (zweiten) Anwesenheit des Paulus, haben sie für sein Evangelium Feuereifer gezeigt, den sollten sie allezeit, auch während der Abwesenheit des Apostels, erweisen und damit in's helle Licht setzen, wie solcher Eifer keine persönliche Neigung zu Paulus, sondern die Ueberzeugung von der Wahrheit der durch ihn vertretenen Sache zur Grundlage habe. Diese Erinnerung an ihren ehemaligen Eifer stimmt den Apostel milder, daher die Anrede Vs. 19. Der so motivirte Wunsch Vs. 20, seine Stimme wandeln, d. h. milde reden zu können, ist daher in sich klar genug. Unser Verfasser aber versteht ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου im Sinne von: meine Stimme je nach Umständen ändern: „weil er nicht weiss, wo aus und ein bei ihnen (ὅτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν), da möchte er laviren, jede Stimmung und Regung benutzen, um sie wieder zu gewinnen“ (S. 214). Der Ausdruck lasse sich nur begreifen als eine Anspielung auf Verleumdungen der Irrlehrer, die ihm Zweizüngigkeit vorgeworfen (S. 215). Mit dieser Deutung soll unsere Stelle „auf einmal ein überraschendes Licht“ erhalten, das wir um so weniger dankbar hinzunehmen bereit sind, als uns die Stelle viel zu hell ist, um eines hinzugebrachten „Lichtes“ zu bedürfen.

4. Zum Verständniss von Gal. 6, 1—6 (S. 217—235). Der Abschnitt, dem wir Andere den Hintergrund von im Gemeindeleben sich fühlbar machenden Reibungen zwischen dünkelhaften Starkgeistern und schwächeren Christen zu geben gewohnt sind, soll vielmehr als eine Anspielung auf das Gebahren der judaistischen Agitatoren zu begreifen sein. Ihrem herrischen Richten gegenüber empfiehlt der Apostel seinen Lesern mildes

Helfen und Bessern. Ein Versuch, concretere Beziehungen zu entdecken, muss an sich willkommen geheissen werden. Wir beschränken uns im Uebrigen auf Berichterstattung. Unserem Verfasser zufolge schreibt der Apostel: Die Lasten Anderer, d. h. ihre Anfechtungen, traget mit: so werdet ihr das Gesetz, freilich nicht das, welches Jene stets im Munde führen, sondern das Gesetz Christi erfüllen, nicht aber dadurch, dass ihr, wie die Agitatoren, euch selbst erhebt (5, 26). Denn diese, da sie meinen etwas zu sein, sind nichts, betrügen sich selbst. Zum Tragen der Lasten Anderer kommt ein Zweites: sein eigenes Thun prüfe Jeder, was jene Agitatoren gleichfalls unterliessen, dann wird er Grund zu seinem Rühmen haben. Das soll sagen: wer seine eigene Bürde trägt, d. h. in den ihm auferlegten Versuchungen mit Umsicht besorgt ist, dass er nicht in der Anfechtung strauchele, der (Vs. 2) darf sich wohl rühmen — nur nicht Anderen gegenüber, dass er besser sei als sie, sondern sich selbst gegenüber, weil er sich so hält, dass er Andern nicht zur Last fällt (S. 233). Eben in letzterwähntem Verhalten hat Paulus selbst mehrfach sein *καύχημα* gefunden. Seine Last trage Jeder selbst, Gemeinschaft aber soll man haben *ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς*. Dass diese letztere Forderung auf den Kreis von Lehrern und Schülern verengert wird, geschieht wieder mit einem Seitenblick auf die Agitatoren, die ihren Schülern die Gemeinschaft in allem Guten wahrhaftig nicht erwiesen. So liege in der Forderung des Apostels Vs. 6 „eine vernichtende Kritik seiner Verleumder und eine glänzende Rechtfertigung seines eigenen Thuns“ (S. 235).

Hockenheim. O. Holtzmann.

C. Holsten, Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien. Zur synoptischen Frage. Karlsruhe und Leipzig 1883. 8. VIII und 79 S.

Der Herr Verf. führt seine kleine, aber gehaltvolle Schrift mit folgenden Worten ein: „Die Untersuchung über die drei Formen des noch mündlichen Evangeliums, von denen die Briefe des Paulus an die Galater und Korinthier uns Kunde geben, ist aus einem Vortrage erwachsen, den der Verfasser in dem wissenschaftlichen Predigervereine für Baden und die Pfalz gehalten hat. Die Zustimmung, welche der Vortrag fand, ward zu dem Wunsche, ihn im Drucke zu besitzen. Verfasser freilich verhehlte sich nicht das Missliche einer Erfüllung dieses Wunsches. Denn in der Einleitung und am Schlusse musste er ohne Beweis

Behauptungen aussprechen, welche unbewiesen aufzustellen er das wissenschaftliche Recht noch nicht erworben hatte. Aber die Gewissheit, den wissenschaftlichen Beweis jener Behauptungen jederzeit führen zu können, überwand sein Bedenken.“ Der Versuch, unsere drei synoptischen Evangelien auf drei verschiedene Gestalten des mündlichen Evangeliums zurückzuführen, lenkt, wie der Herr Verf. selbst bemerkt, in die Bahn der verrufenen Tendenzkritik ein, welche schon überwunden zu sein schien.

Holsten beginnt mit dem Gange der synoptischen Frage und der Aufgabe der Gegenwart (S. 1—6). Schon bevor das dritte Evangelium geschrieben war [ich würde sagen: allgemein anerkannt war], soll der Presbyter, welchen auch Holsten ohne Weiteres Johannes nennt, in seinem von Papias (bei Eusebius KG. III, 39, 15. 16) mitgetheilten Urtheile die synoptische Frage zur Sprache gebracht haben an dem Verhältniss des Marcus-Evangeliums zu dem Matthäus-Evangelium. Richtig ist es, dass der Presbyter des Papias, welcher übrigens keineswegs Johannes gewesen sein wird (vgl. meine Ausführung in dieser Zeitschrift 1879. I. S. 5 f.), in der Aufzeichnung der Worte und Thaten oder Erlebnisse Jesu durch den Petrusjünger Marcus die rechte Ordnung und die Vollständigkeit vermisst, welche der Augenzeuge Matthäus in seiner (gewiss nicht auf Aussprüche des Herrn beschränkten) Aufzeichnung darbiete. Aber die Matthäusschrift, von welcher der Presbyter redete, ist ja noch gar nicht unser griechisches Matthäus-Evangelium, sondern eine hebräische Schrift, von welcher es noch keine allgemein anerkannte griechische Uebersetzung gab. In der Aussage, dass die hebräische Schrift des Matthäus ein Jeder nach Vermögen auslegte, liegt eine Mannigfaltigkeit oder Vielheit griechischer Wiedergaben derselben. Ungefähr gleichzeitig mit jenem Presbyter lässt Holsten den dritten Evangelisten laut seinem Vorworte gerade den Unterschied jener beiden Evangelien in der „Ordnung“, welcher die objective „Sicherheit“ des Lebens Jesu erschüttert habe, durch Herstellung der wirklichen geschichtlichen Reihenfolge haben ausgleichen und so die „Sicherheit“ des Lebens Jesu haben bieten wollen (vgl. auch S. 74 f.). So kann ich den Lucas keineswegs verstehen. Gewiss hat der dritte Evangelist, was B. Weiss in seinem „Leben Jesu“ (1882) in Hinsicht des Matthäus noch beharrlich leugnet, was aber auch der katholische Theolog Schanz (Matthäus und Lucas, Theol. Quartalschrift 1882. IV. S. 517—560) mit Recht anerkennt, unter den Vielen, welche es bereits

unternommen hatten, die in der Christenheit erfüllten Thatsachen schriftlich darzustellen gemäss der Ueberlieferung der uranfänglichen Augenzeugen und Diener des Wortes, auch unsre beiden ersten Evangelisten begriffen. Aber diese zwei sind noch lange nicht die „Vielen". Und Lucas schreibt keineswegs, dass er zuerst die bei den Vielen „nicht gegebene wirkliche Reihenfolge der Thatsachen, der Worte und Werke im Leben des Messias" herstellen, „von Anfang an Alles der Reihe nach darstellen" wolle (S. 77). Er schreibt nur, dass auch er es unternehme, Allem von vorn an genau nachzugehen und es der Reihe nach für Theophilus aufzuzeichnen, damit dieser (offenbar ein Heidenchrist) über die Lehren, in welchen er unterwiesen ward, die Sicherheit erkenne. Die Lehren, in welchen der Heidenchrist unterwiesen ward, sind wahrlich nicht allein oder auch nur vorwiegend geschichtliche Thatsachen, welche Lucas nun durch ihre wirkliche Reihenfolge hätte sicher stellen wollen, sondern eben die Lehren des Paulinismus, welche Lucas durch ein ihnen entsprechendes Evangelium sicher stellen wollte. Solche Sicherstellung konnte Lucas in den vielen bisherigen Evangelien deshalb nicht finden, weil er in ihnen, auch in dem des Marcus, die paulinische Grundansicht vermissen musste. Lucas kündigt seine Schrift als das erste paulinische Evangelium an. Aehnlich, wie Lucas zu den vielen Evangelien vor ihm, stellt sich ja Holsten selbst zu den Vielen, welche vor ihm die synoptische Frage behandelt haben, zu welchen auch meine Wenigkeit gehört. „Alle diese Hypothesen sind mit der Hoffnung aufgetreten, das synoptische Räthsel gelöst zu haben, alle haben die Lösung näher geführt, keine die Lösung gefunden. Denn keine hat bis jetzt, so scheint es, die einzelnen Evangelien in ihrem eigenthümlichen Wesen ganz verstanden, und alle haben sich von vorn herein auf den Boden der tastenden Hypothese gestellt, statt zuvor den geschichtlichen Boden zu untersuchen, auf welchem die Synoptiker entstanden sind. Und auf diesen ihren geschichtlichen Grund gegründet zu werden, — danach sehnt sich die synoptische Frage" (S. 7). Das heisst doch: Sintemal so Viele es unternommen haben, die synoptische Frage zu lösen, beliebte es auch mir, diese Frage von vorn an zu behandeln, damit über den geschichtlichen Boden, auf welchem die synoptischen Evangelien entstanden sind, Sicherheit gewonnen werde. Das ist die Ankündigung einer ersten auf geschichtlichem Grunde fussenden Lösung der synoptischen Frage. Aber Lucas hat bei seinen Vorgängern mit mehr Recht die Sicherung der paulinischen

Lehren vermisst, als Holsten bei allen seinen Vorgängern die Gründung der einzelnen synoptischen Evangelien auf geschichtliche Gestaltungen des christlichen Bewusstseins. In dem Buche über die Evangelien von 1854, S. 41, habe ich es ausdrücklich als die Aufgabe der Forschung bezeichnet, die Evangelien in den geschichtlichen Entwicklungsgang der christlichen Kirche einzureihen, aus dessen verschiedenen Richtungen und Wendungen ihre innerste Eigenthümlichkeit entstand. Und den Abschluss dieser Auffassung kann man in meiner Einleitung in das Neue Testament (1875) finden.

Es ist also durchaus kein neuer Weg der synoptischen Evangelienforschung, sondern nur eine weitere Bahnung dieses Weges, welche alle Beachtung, ja Dank für manche scharfsinnige Bemerkung und Anregung verdient, wenn Holsten zweitens „das urchristliche Bewusstsein und die drei ursprünglichen Formen des mündlich verkündeten Evangeliums“ darstellt (S. 7 — 50). Unsereiner kann sich im Allgemeinen (von Einzelheiten abgesehen) nur freuen, dass Holsten das ursprüngliche, so zu sagen noch naive, Judenevangelium der Urapostel und der Urgemeinde, hauptsächlich durch Petrus vertreten, das mit dem Judenthum und seiner Gesetzesgerechtigkeit brechende Heidenevangelium des Paulus, und das antipaulinische Judaisten-Evangelium, hauptsächlich vertreten durch Jakobus, unterscheidet. Unsereiner kann nur vollkommen einverstanden sein, wenn Holsten diese Unterscheidung auf die Auffassung der drei synoptischen Evangelien anwendet. Aber ein erst jetzt zu bahnender Weg ist es wahrlich nicht, wenn der um die Erforschung des Paulinismus hochverdiente, wenn auch mitunter gar zu scharf kritische Forscher drittens „das dogmatisch-religiöse Princip dieser drei mündlichen Evangelienformen als das Unterscheidungsmerkmal derselben“ behandelt (S. 50 — 57).

Viertens bietet Holsten „die Anwendung dieses Ergebnisses auf die schriftlichen Evangelien des kanonischen Matthäus, Marcus, Lucas und die Lösung des synoptischen Räthsels“ (S. 58—79). Da ist die Doppelseele in dem Matthäus-Evangelium immerhin etwas anders gefasst, als ich es schon 1854 gethan habe, aber wesentlich übereinstimmend mit meiner Ansicht. Ich meine in diesem Evangelium den Unterschied einer particularistisch-judenchristlichen Grundschrift und deren universalistisch-judenchristlicher Bearbeitung (dazwischen noch ein Mittelglied) mit guten Gründen bewiesen zu haben. Holsten findet hier gleichfalls das Dasein des Urevangelisten nothwendig gefordert, erklärt das Matthäus-Evangelium aus sich selbst, ohne den Marcus irgend

zu Hülfe zu ziehen, wie ich es, unbeirrt durch die jetzt vollends vielgestaltige Marcus-Hypothese, stets gethan habe. Der Heidelberger Kritiker, welcher in dem Buche „Zum Evangelium des Paulus und des Petrus“ (1868) noch mit Baur die Reihenfolge: Matthäus, Lucas, Marcus behauptete, bietet dann ganz dieselbe Reihenfolge des synoptischen Evangelium, welche ich seit 1850 in so manchem heissen Kampfe gegen die Zurücksetzung des Marcus hinter Matthäus und Lucas, wie gegen dessen Voranstellung vor Matthäus und Lucas oder Lucas und Matthäus verfochten habe, nämlich Matthäus, Marcus, Lucas. Schon in meinem Buche über die Evangelien (1854) ist das nachgewiesen, was Holsten schliesslich bemerkt: „So bedarf die synoptische Frage nicht des Rückgangs auf Urschriften, deren räthselhaftes Dasein in ewig verschlossenen Geheimnissen die wissenschaftliche Lösung dieser Frage unmöglich machen würde. Urevangelist ist freilich nicht der kanonische Matthäus; aber er ist es für die Synoptiker, für Marcus und Lucas. Und die Lösung des synoptischen Räthsels bedarf des Urevangelisten nicht, der dem Matthäus voraufgeht. Denn es trennt sich nun von der synoptischen Frage die andere nach der Entstehung des kanonischen Matthäusevangeliums.“

Neu ist auch das nicht, worin Holsten wesentlich von mir abweicht, sondern nur eine Einwirkung der Evangelienkritik G. Volkmar's, dass das Marcus-Evangelium „eine Umformung des Matthäus aus dem Geiste des paulinischen Evangeliums“ sein soll, wogegen ich den nicht bloss altüberlieferten, sondern auch wohlbegründeten Petrinismus dieses Evangeliums festhalte. Hierher gehört auch der „flach gewordene Paulinismus, der wesentlich Antijudaismus ist“, welchen Holsten dem Lucas-Evangelium zuschreibt. Nicht um den Gegensatz des judenchristlichen, ja zum Theil judaistischen Matthäus-Evangeliums und des vermeintlich kryptopaulinischen Marcus-Evangeliums durch einen verflachten Paulinismus auszugleichen, sondern um durch ein Evangelium die paulinische Lehre erst sicher zu stellen, hat Lucas, wie er schon in dem Vorworte kund giebt, geschrieben.

Kann ich Holsten's Vortrag auch nicht als eine neue und durchaus glückliche Lösung der synoptischen Frage anerkennen, so verkenne ich doch durchaus nicht eine wesentliche Förderung in dem weiteren Ausbau des richtigen Weges und begrüsse denselben namentlich als ein zeitgemässes Gegengewicht gegen die in dem neuesten „Leben Jesu“ vorgetragenen Ansichten über die kanonischen Evangelien.

A. H.

Salviani presbyteri Massiliensis opera omnia recensuit et commentario critico instruxit Franciscus Pauly. Vindobonae 1883. (Achter Band des *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum* editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae *Vindobonensis*.) XVI u. 360 S. gr. 8°.

Es müsste geradezu ein Wunder genannt werden, wenn man im Besitze einer so trefflichen Ausgabe des Salvianus, wie die von Halm für die Monumenta Germaniae historica bearbeitete (Berlin 1877) es ist, schon jetzt, nach kaum 6 Jahren, ein wirkliches Bedürfniss und Verlangen nach einer neuen Edition desselben Autoren verspüren könnte oder wenn (und dies wäre das zweite Wunder) der Bearbeiter einer solchen auch ohne Benutzung neuer, noch unverglichener Codices es zu Stande brächte, mit sieghaften Lorbeeren seine Stirn zu umwinden. Solche neue Zeugen aber waren in der kurzen Zwischenzeit nicht aufgefunden worden, und daher musste der von der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien beauftragte Gelehrte gleich vom Hause aus darauf verzichten, bei der Constituirung des Textes sich weit von seinem zuverlässigen Vorgänger zu entfernen. Selbständig konnte er nur in nebensächlichen Dingen, z. B. in genauerer Bezeugung dieser oder jener Lesart, oder auch in den Beigaben zur Edition auftreten, was der Hauptsache nach schon aus der Vorrede (p. VII—XVI) erhellt, in welcher Herr Pauly über die von ihm benutzten kritischen Hilfsmittel Auskunft giebt. Diese waren nämlich: in den 8 Büchern de Gubernatione Dei (p. 1—200) die 5 Codices *A* aus dem 10. Jahrh., *B* aus dem 13., *Tt* und *v* aus dem 15. Jahrh.; in den 7 ersten Briefen cod. *C*, von dem man das eine Stück in Bern, das andere in Paris aufgefunden; im 8. Briefe die 4 Pariser *ABCD*, von denen *A* dem 7. oder 8. Jahrh., *B* und *C* dem 9. oder 10., *D* aber dem 13. Jahrh. angehört; im 9. Briefe cod. *B* aus dem 9. Jahrh. nebst der edit. princ. vom J. 1528; endlich in den 4 Büchern (Timothei) ad Ecclesiam die 3 Pariser codd. *A* (10. Jahrh.), *B* (11. Jahrh.), *b* (13. Jahrh.) und die ebenerwähnte Baseler edit. princ. Die Briefe stehen in der vorliegenden Ausgabe auf p. 201—223, die Schrift ad Ecclesiam auf p. 224—316. Ueber die Textesgestaltung im Einzelnen zu sprechen, können wir nach dem, was bereits gesagt wurde, füglich unterlassen. Dafür aber möchten wir hervorheben, dass die Schriften Salvian's neben dem offenkundigen

culturhistorischen und philologischen Interesse, welches sie einflössen, bisweilen auch in bibelgeschichtlicher Hinsicht ein Interesse beanspruchen, und zwar deshalb, weil manche (nicht alle) Bibelcitate des Salvian nicht auf den Wortlaut der römisch-katholischen Vulgata, sondern vielmehr auf eine *vorhieronymische* Bibelversion zurückgehen. Sogar das Streitwort cucurbita findet man bei ihm bezeugt, an welchem einst zur Zeit des Augustinus eine afrikanische Gemeinde so hartnäckig festgehalten hatte, dass sie von der ganzen neuen Uebersetzung des Hieronymus, in der hedera dafür gesetzt war, nichts wissen wollte (s. meine *Itala u. Vulg.* S. 9 f.), vgl. Salvian. ep. 4, 18: dicente ad Jonam deo [= Jon. 4, 9 (nicht 4, 11, wie bei *Pauly* steht)]: *Si valde contristatus es super* cucurbitam? (hier ist nicht ein Punkt, sondern ein Fragezeichen zu setzen, da man einen directen Fragesatz vor sich hat) = Septuag.: *Εἰ σφόδρα λελύπησαι σὺ ἐπὶ τῇ κολοκύνθῃ;* Vulg.: Putasne bene irasceris tu super hedera? Ausserdem vgl. Tob. 5, 17: patriam quaeris an mercennarium? Salv. ep. 9, 4 [= cod. Regin. Suec. δ, aber Vulg.: *genus* quaeris mercenarii an ipsum mercenarium]. Tob. 12, 8: bonum est ieiunium cum eleemosyna [Vulg.: bona est oratio cum ieiunio, et elcemosyna magis quam . .], Salv. ad Eccl. 1, 49. — Job 39, 35: semel [= Septuag.: ἅπαξ] locutus sum, Salv. ep. 7, 6 [Vulg.: *unum* loc. s.]. Sap. 6, 22: si ergo delectamini sedibus et stemmatibus [Sept.: *θρόνοις καὶ σκήπτροις*, Vulg.: sedibus et *sceptris*], reges populi . . Salv. ad Eccl. 2, 68. Desgleichen im Neuen Testamente 2 Cor. 8, 9: qui propter vos pauper factus est, cum dives esset, ut illius inopia vos honestaremini [= *ἵνα ὑμεῖς . . πλουτήσητε*, Vulg.: ut . . vos *divites essetis*], Salv. Gubern. 6, 27 (ein weiterer Beleg zu meiner *Itala u. Vulg.* S. 367). Jacob. 5, 3: thesaurizastis *vobis iram* in novissimis diebus, so lautet die Stelle in der Vulgata, aber bei Salvianus ad Eccl. 1, 33 (und so noch dreimal § 35 und 36): thesaurizatis in noviss. diebus, nach Analogie des griechischen Textes: *ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις.* — Auch Dan. 4, 24 ist bei Salvian ad Eccles. 1, 51 der Uebersetzung des Theodotion viel genauer nachgebildet, als in der Vulgata: propter quod, rex, consilium meum placeat tibi, et peccata tua in misericordiis redime et iniustitias tuas in miserationes pauperum: fortasse erit patiens dominus delictis tuis. — Sowohl der Text selbst als auch die kritischen Noten darunter stellen sich in einem schönen, deutlichen Drucke dar. Dasselbe kann man auch in Betreff der

drei Indices sagen, deren innerer Gehalt aber sehr verschieden ist; denn während der sprachliche (p. 329—359) sich durch Genauigkeit und Sorgfalt empfiehlt, leidet dagegen der index scriptorum (p. 317—320), insoweit er biblische Quellen betrifft, an zahlreichen Gebrechen. So z. B. sollte — um hier nur Weniges zu erwähnen — aus Sap. Salom. c. 12 nicht blos Vs. 15, sondern auch Vs. 18 angeführt sein, weil die Worte Gubern. 2, 8: „et cum magna reverentia disponis nos“ erst in Vs. 18 vorkommen. Ferner sind unter der Rubrik des Jeremias mehrere Angaben ungenau; denn nach: „20, 7 . . . VIII 18“ sollte „23, 24 . . II 9“ eingeschaltet sein und sodann das Folgende so lauten: „25, 8 . . VII 54 (das beigefügte II 9 ist falsch). 42, 11 . . II 9. 43, 11 . . VII 54. 44, 21. 22 (diese Ziffer füge hinzu) . . VI 45 (nicht aber II 9)“. Am schlimmsten ist die Rubrik Ecclesiastes weggekommen; unter den zehn Citaten, welche sie aufweist, ist nur ein einziges zutreffend. Uebrigens haben die bisherigen Ausleger des Salvianus insgesammt — wie es scheint — den Umstand ausser Acht gelassen, dass er in seinem ersten Briefe § 10 mit deutlichen Worten auf die Epistel des Paulus an Philemon zurückweist, nämlich durch gignite auf Vs. 10 und durch: suscipite hunc ut mea viscera auf Vs. 12 derselben. — Da die neue Edition neben ihren Mängeln auch ganz unleugbare Vorzüge hat, zu denen wir das handliche Format und die Uebersichtlichkeit dessen, was das Verständniss erleichtert, rechnen, so stehen wir nicht an, ihr ein empfehlendes Schlusswort mit auf den Weg zu geben.

Lobenstein. Hermann Rönsch.

Herm. Hagen, Theodulfi episcopi Aurelianensis de Iudicibus versus recogniti. Bernae 1882. (Universitätsprogramm.) XIII u. 31 S. hoch 4°.

In der Kirchengeschichte tritt der Bischof Theodulf von Orleans († 821) besonders durch seinen Eifer für die Ausbreitung der Wissenschaften und für die Errichtung von Volksschulen im fränkischen Reiche, von denen er selbst vier grössere an seinem Bischofssitze und in dessen Nähe begründete, nicht unrühmlich hervor. Dass er aber dabei auch der Poesie zugewendet war, bezeugt das noch vorhandene Gedicht aus seiner Feder, mit dem wir uns hier zu beschäftigen haben. Es besteht aus 478 Distichen und ist in dem jüngsten Codex überschrieben: liber de iudicibus exametris versibus compositus, wofür

Dümmler auf Grund der Subscription in einer älteren Handschrift gesetzt hat: versus Teudulfi episcopi contra iudices. Dasselbe stellt uns in manchen seiner Partieen ein genau individualisirendes, farbenreiches Gemälde der damaligen Zeit vor Augen, die namentlich wegen der Bestechlichkeit, der Habgier und sonstigen Gewissenlosigkeiten des richterlichen Standes ganz dazu angethan war, die ernstlich rügende und warnende Stimme eines vom Geiste des Christenthums durchdrungenen Kirchenbeamten wachzurufen. Schon aus diesem Grunde, um des culturgeschichtlichen Interesses willen, das sich an das Gedicht Theodulf's anknüpft, muss man dessen Neuherausgabe willkommen heissen, und dazu kommt noch die bei derselben von Herrn Prof. Hagen in Bern bethätigte Sorgfalt, welche sowohl in der Behandlung des Textes als auch in den sachlichen Erläuterungen sich zu erkennen giebt. Das Vorwort (p. V—XIII) beginnt mit einer Geschichte des ersteren, giebt sodann Auskunft über den Grad der Abhängigkeit der neuen Edition von der *Dümmler*'schen hinsichtlich der Textesgestaltung, weist auf die metrischen Eigenthümlichkeiten des Gedichtes und die darin enthaltenen malerischen Schilderungen hin, gedenkt der bei Theodulf ersichtlichen Archaismen, Asyndeta, Iterationen sowie seiner sprachlichen Neuerungen und Vulgarismen und emendirt schliesslich auf dem Wege der Conjectur mehrere Stellen des nur in der ed. princ. des Sirmond erhaltenen Theodulf'schen Gedichtes *de septem vitiis capitalibus*. Dagegen von dem hier in Rede stehenden Poem lagen 4 Handschriften zur Benutzung vor, nämlich drei (L M P) aus dem 10. und eine (H) aus dem 15. Jahrh., sämmtlich von *Dümmler* verglichen. Der neueste Herausgeber hat die meisten Zeugnisse derselben unter seinem Texte angegeben und diesen selbst möglichst verbessert, zugleich aber die Zahl der Parallelstellen aus anderen Dichtern bedeutend vermehrt, worin seine grosse Vertrautheit mit der betreffenden Literatur unverkennbar zu Tage tritt. Auch den biblischen Citaten ist die erforderliche Berücksichtigung zu Theil geworden, so dass wir nur an drei Stellen eine Hinweisung vermisst haben. Zunächst bei Vs. 476: de capite in caudam cur, male sane, ruis? — welche Ausdrucksweise ohne Zweifel auf Deut. 28, 13. 44 in der Vulgata: constituet te dominus in caput et non in caudam . . . ipse erit in caput, et tu eris in caudam, zurückgeht; ferner bei Vs. 792: cuius et in vanum nomen erile petit, und Vs. 839: nempe deo, in vanum cuius vis sumere nomen, was sich augenscheinlich auf Exod. 20, 7: non assumes nomen

domini dei tui in vanum [Septuag.: ἐπὶ ματαίῳ] bezieht, und bei Vs. 945: dum conservo contemnit parcere servus, welchen Worten die evangelische Schilderung Matth. 18, 28—34 zu Grunde liegt. Der variantenlos überlieferte Vs. 540: quis [= quibus] cibus est genetrix, qua sine vita brevis, ist nach unserem Dafürhalten nur verständlich, wenn man annimmt, *genetrix* sei hier so viel als *nutrix*, wobei man allenfalls an 4 Regn. 11, 2 denken könnte. In Betreff aber des handschriftlichen *revocavit* Vs. 946 möchten wir der Annahme *Dümmler*'s beitreten, dass damit das Futurum revocabit gemeint gewesen ist. — Wir haben unserem Referate nur noch den Wunsch anzufügen, dass diese neueste Gabe des verdienstvollen helvetischen Gelehrten auch bei uns viele Leser und Freunde finden möge.

Lobenstein. Hermann Rönsch.

Berichtigungen

zu dem griechischen Hirten des Hermas ed. II.

In meiner zweiten Ausgabe des griechischen Hermas-Hirten (Lips. 1881) sind noch einige Schreib- und Druckfehler anzuzeigen.

Prolegomena p. VI, Z. 17 v. u. lies *ἀντιλεγόμενα* statt *ὁμολογούμενα*. — p. XIX, Z. 15 v. o. lies *χονδρίζεις* statt *χονρίζεις*. — p. XXIII, Z. 16 v. o. lies Sin. statt Sim. — Ibid. Z. 31 v. o. lies describuntur statt describentur. — p. XXIX, Z. 15 v. o. lies perturbare statt perturbere.

Im Text: Sim. IX, 22, 2 p. 116, 24 lies *προγενέστερος* statt *προγενέστερεος*. — Ibid. 13, 4 p. 118, 5 lies *ἐνδεδυμένοι* statt *ἐνδεδυμέναι*.

In den kritischen Noten unter dem Texte: Zu Vis. III, 4, 3 p. 17, 21 lies Hg.^{3} statt Hg.? — Zu 8, 6 p. 22, 19 ist das zweite Hg.^{2} zu tilgen.

In den Adnotationes p. 168, Z. 20 v. u. lies omittuntur statt omittitur. — p. 184, Z. 14 v. o. lies spiritum statt spiritus. — p. 190, Z. 8 v. o. lies Adolphum Harnack statt Adolphum Zahn.

In dem Index ist p. 253 zu *ὅταν* c. Indic. noch hinzuzufügen: Sim. IX, 17, 3. A. H.

Verantwortlicher Redacteur **Dr. A. Hilgenfeld.**
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XVI.

Ein conservatives „Leben Jesu“,

beleuchtet

von

A. Hilgenfeld.

Das Wunderbare der evangelischen Geschichte hat bekanntlich David Friedrich Strauss in seinem „Leben Jesu“ (1835) für mythisch erklärt. Und da das Wunderbare mehr oder weniger die ganze evangelische Geschichte durchzieht, wusste man gar nicht mehr, was noch als geschichtlich übrig bleiben sollte. Strauss war von Hause aus mehr dogmatisch oder antidogmatisch, als geschichtlich vorgegangen. Er wollte nachweisen, dass der wunderbar geborene, wunderbar wirkende und wunderbar vom Tode erweckte Christus nicht geschichtlich sei, dass das Leben Jesu erst in dem Bewusstsein der christlichen Gemeinde diese wunderbare Ausschmückung erhalten habe. Die Quellenschriften des Lebens Jesu, d. h. vor allen die kanonischen Evangelien, hat Strauss damals eigentlich nur zu dem Zwecke untersucht, um den Beweis zu führen, dass sie der mythischen Auffassung nicht im Wege stehen. Ihm war es genug, die Unsicherheit des Ursprungs der Evangelien festzustellen. Bei den synoptischen Evangelien hatte Fr. Schleiermacher, welcher deren Quellen zum Theil trübe fand, mehrfach vorgearbeitet. Das zweite von ihnen, nach Marcus genannt, fand Strauss ohnehin durch Griesbach als einen fast ganz unselbständigen Auszug aus den beiden andern Synoptikern

erwiesen. Das vierte Evangelium aber, in welchem Schleiermacher den ächten Christus durch seinen vertrauten Lieblingsjünger dargestellt sah, hatte ja schon K. G. Bretschneider (1820) als eine durchaus mystisch-supernaturalistische Darstellung des Lebens Jesu dem Apostel Johannes abgesprochen und die Begründung dieser Ansicht durch baldigen Widerruf nicht getilgt.

Nicht um den reinen Wunder-Christus zu vertheidigen, nicht um die volle Glaubwürdigkeit der Evangelien zu behaupten, wie es die zahllosen Apologeten versuchten, aber auch nicht, um die Quellenschriften und den Bestand der evangelischen Geschichte im Dunkeln zu lassen, sondern um den geschichtlichen Christus nach Möglichkeit zu finden, schrieb Chn. H. Weisse seine „Evangelische Geschichte“ (1838). Diesem Forscher kam es vor allem auf die Quellenschriften an. Schleiermacher hatte (1832) für unsre beiden ersten Evangelien bei Papias von Hierapolis zwei evangelische Urschriften gefunden: eine hebräische Redensammlung durch den Apostel Matthäus und eine aphoristische Aufzeichnung von Reden und Thaten Jesu durch Marcus nach den Mittheilungen des Apostels Petrus. Diesen Fund eignete sich Weisse nicht ohne wesentliche Umbildung an. Die hebräische Schrift des Matthäus fasste er als Spruchsammlung, die Schrift des Marcus aber als unser zweites Evangelium, in welchem die Mittheilungen des Apostels Petrus aufgezeichnet seien. So behauptete er zwei ursprüngliche Quellenschriften: eine für die Erzählung, welche wir noch besitzen, eine für die Sprüche und Spruchreihen Jesu, welche nur mittelbar durch das erste und das dritte Evangelium erhalten sei. Denn aus einer Zusammenarbeitung des Marcus-Evangeliums mit der Spruchsammlung sei erst unser Matthäus-Evangelium, dann unabhängig von diesem unser Lucas-Evangelium entstanden. Weisse begründete also die conservative Marcus-Hypothese, durch welche er aus den synoptischen Evangelien ein geschichtliches Christusbild zu gewinnen suchte. Dagegen in Hinsicht des Johannes-Evangeliums liess sich Weisse die Probabilia Bretschneider's nicht zurücknehmen. In diesem

Evangelium konnte er von dem Apostel Johannes nur gewisse Studien anerkennen, deren weitere Ausführung kein geschichtliches Christusbild, sondern einen Christusbegriff hellenistischer Speculation darbiete. Anstatt des Lebens Jesu als einer wunderbaren, durch zwei Apostel und zwei Apostelschüler bezeugten Geschichte erhielt man nun ein geschichtliches Christusbild nach den synoptischen Evangelien allein, dessen Erzählungsinhalt auf Mittheilungen des Apostels Petrus, dessen Lehrinhalt auf einer Aufzeichnung des Apostels Matthäus beruhe.

Aber in den Weizen der conservativen Marcus-Hypothese säete der böse Feind sofort das Unkraut des Radicalismus. Gleichzeitig mit Weisse begründete Chn. Gottlob Wilke durch sein Werk über den Urevangelisten (1838) die radicale Marcus-Hypothese, welche unser zweites Evangelium als das thatsächlich erste nach schriftstellerischer Reflexion planmässig verfasst, dann durch die nachfolgenden Synoptiker, zunächst durch Lucas, schliesslich durch Matthäus gründlich verdorben sein liess. Auch in die Johannes-Kritik drang der Radicalismus ein, da E. K. J. Lützelberger (1839) die ganze kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften als grundlos nachzuweisen unternahm. Diesem Apostel wurde nun nicht bloss das vierte Evangelium nebst den Briefen, sondern auch die Apokalypse, ja die langjährige Leitung der Kirche Kleinasiens abgesprochen. Die radicale Marcus-Hypothese und die radicale Johannes-Kritik fasste dann Bruno Bauer zusammen, indem er (seit 1840) die völlige Ungeschichtlichkeit der Evangelien behauptete. Durch solche Früchte kam die ganze Marcus-Hypothese eine Zeit lang in Verruf.

Eine neue Erschütterung ging durch die deutsche Theologie, als Ferdinand Christian Baur (seit 1844) die Tendenzkritik der Evangelien durchführte. Das Johannes-Evangelium, das Lieblingsevangelium der herrschenden Theologie, erklärte Baur ja für eine ideelle Composition, für eine Tendenzschrift der nachapostolischen Zeit, welche die Aufhebung des ursprünglichen Gegensatzes von Judenchristenthum und Paulinismus durch die Idee der Katholicität darstelle. In

den Kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien (1847) erklärte Baur auch die drei synoptischen Evangelien mehr oder weniger für Tendenzschriften. Das Marcus-Evangelium, welches auch er wesentlich für einen Auszug aus Matthäus und Lucas hielt, sollte den Gegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus, welchen diese beiden Evangelien, das des Lucas in seiner bei Marcion noch erhaltenen Urgestalt, darstellen, bereits neutralisiren. Das Matthäus-Evangelium sollte wohl von allen kanonischen Evangelien das älteste, aber nicht vor 132 verfasst sein und nur durch seinen Zusammenhang mit dem alten Hebräer-Evangelium die geschichtliche Grundlage des Lebens Jesu einigermassen bewahrt haben. Wie Strauss das Mythische, so hat Baur das Tendenziöse in den Evangelien so weit ausgedehnt, dass nur ein schwer zu bestimmender geschichtlicher Kern übrig blieb.

In der Tendenzkritik fand auch ich so viel Wahrheit, dass die Evangelien nicht farblose Sammelschriften sind, sondern mit verschiedenen Richtungen in der lebensvollen Urgeschichte des Christenthums zusammenhängen. Dabei konnte ich freilich nicht stehen bleiben, dass das Johannes-Evangelium, welches mir überdiess von vorn herein etwas älter erschien, in allen Gegensätzen des zweiten Jahrhunderts zugleich über denselben stehen sollte. Aber indem ich für dieses Evangelium einen festen geschichtlichen Boden der Entstehung suchte, kam ich (1849) in den Zauberkreis des Gnosticismus, mit welchem ich das Johannes-Evangelium stark verwandt fand. Grund genug für die herrschende Theologie, um eine Ueberbietung der Baur'schen Tendenzkritik an mir zu verdammen. Aber schon 1850 wies ich in wesentlichem Zusammentreffen mit Gustav Volkmar nach, dass das kanonische Lucas-Evangelium von Marcion (seit 140) bereits bearbeitet worden ist, also älter sein muss. In demselben Jahre meinte ich noch in einer andern Hinsicht die Baur'sche Evangelienkritik berichtigen zu müssen. Marcus mit seiner Neutralisation des Gegensatzes zwischen dem judenchristlichen Matthäus-Evangelium und dem paulinischen Lucas-Evangelium erschien ja als ein ziemlich bedeutungsloser Vorläufer

des vierten Evangelisten mit seiner Ueberwindung jenes Gegensatzes. Da versuchte ich den Beweis, dass Marcus die zweite Stellung unter den kanonischen Evangelisten, welche ihm die herrschende Ueberlieferung der alten Kirche zugewiesen hat, auch wirklich einnehme und nicht neutralisirend den beiden andern Synoptikern nachfolge, sondern vielmehr den Uebergang von dem judenchristlichen Matthäus zu dem paulinischen Lucas darstelle. Ging Marcus schon dem Lucas vorher, so musste er selbst noch dem ersten Jahrhundert angehören; und folgte er bereits dem Matthäus nach, so ward dieser in ein noch höheres Alter hinaufgerückt. Weitere Forschungen lehrten mich in dem Matthäus-Evangelium zwei Hauptbestandtheile unterscheiden: eine particularistisch-judenchristliche Grundschrift aus urapostolischen Kreisen und deren universalistische und heidenfreundliche, aber immer noch judenchristliche Bearbeitung alsbald nach der Zerstörung Jerusalems. So kam ich in dem Werke über die Evangelien (1854) zu einer literarhistorischen Auffassung der kanonischen Evangelien, welche den stetigen Fortschritt ihrer Bildung darstellte. Den Grund legte die Grundschrift des Matthäus mit ihrem particularistischen Judenchristenthum, welche ich bestimmt auszuscheiden versuchte. Deren universalistisch-judenchristliche Bearbeitung alsbald nach der Zerstörung Jerusalems war das kanonische Matthäus-Evangelium, das erste Evangelium für die Heidenkirche. Das Judenchristenthum des morgenländischen Matthäus-Evangeliums ward aufs äusserste ermässigt und duldsam gegen den Paulinismus gefasst in dem petrinisch-römischen Marcus-Evangelium aus der ersten Zeit Domitian's. So war der Weg gebahnt für das gemässigt paulinische Lucas-Evangelium um 100 u. Z. Den Abschluss machte in der gnostischen Zeit und mit tiefen Eindrücken der gnostischen Bewegung das vierte Evangelium, zwar nicht von dem Apostel Johannes selbst verfasst, aber aus der Johannes-Kirche Kleinasiens stammend. Die alte Grundschrift des Matthäus, welche ich in der Einleitung in das Neue Testament (1875) so genau als möglich zu bestimmen versucht habe, nebst dem noch in dem vierten Evangelium fortdauernden Zufluss münd-

licher Ueberlieferung schien mir die Möglichkeit einer wirklichen Geschichte des Lebens Jesu zu ergeben. Diese Evangelien-Ansicht verdient wenigstens nicht den Vorwurf, dass sie durch den Tendenzcharakter der Evangelien die geschichtliche Grundlage des Lebens Jesu vernichte.

Meine Evangelien-Ansicht ward freilich im Ganzen nur als eine Abart der Baur'schen Tendenzkritik angesehen, bei Johannes als eine Uebertreibung, bei Marcus als eine Ermässigung derselben, ohne dass man ihren inneren Zusammenhang gewürdigt und die Nachweisung der Stellung des Marcus anerkannt hätte. Bei Marcus und Johannes wollte man Baur's Evangelien-Ansicht nicht etwa fortbilden und berichtigen, sondern geradezu vernichten. Im schroffen Gegensatze gegen Baur vereinigte Heinrich Ewald (seit 1850) die conservative Marcus-Hypothese Weisse's mit der gar nicht Weisse'schen Behauptung der Aechtheit und Geschichtlichkeit des Johannes-Evangeliums. Nach einem allerältesten Evangelium, welches bereits Paulus benutzte, sollte der Apostel Matthäus, gleichfalls hebräisch, die Spruchsammlung geschrieben haben. Die Erstlingsschrift unter den vollständigen Evangelien sei aber das Marcus-Evangelium, und zwar noch vollständiger als das unsrige, nämlich noch mit der Bergrede und manchem Andern ausgestattet. Dann sollte nach ein paar Mittelgliedern, namentlich nach einem Buche der höheren Geschichte, hauptsächlich durch Zusammenarbeitung des noch vollständigen Marcus-Evangeliums mit der Spruchsammlung unser Matthäus-Evangelium, ferner durch dieselbe Zusammenarbeitung mit Hinzunahme eines sechsten, siebenten und achten „nachweisbaren Buches" unser Lucas-Evangelium entstanden sein, noch mehr eine blosse Sammelschrift, als das Matthäus-Evangelium. Glücklicherweise haben die beiden Sammler, welche unser erstes und drittes Evangelium zusammenstellten, aus dem ursprünglichen Marcus-Evangelium, welches unter den synoptischen allein schöpferisch war, noch manche Stücke, wie die grosse (Berg-) Rede, bewahrt, welche in dem Torso des jetzigen Marcus fehlen. Schliesslich liess Ewald den Apostel Johannes (80—90) in

dem vierten Evangelium die älteren Evangelien hier und da berichtigt, überhaupt durch eine Gesammtanschauung des Lebens Jesu abgeschlossen haben. Die ursprüngliche Darstellung des evangelischen Geschichtsstoffes gab Marcus. Sonst wurden ohne alle Tendenz Reden- und Erzählungsstoffe gesammelt. Die Schluss-Revision nebst einer Gesammtanschauung des Lebens Jesu gab der gealterte Johannes. Auf der conservativen Marcus-Hypothese, zu welcher die Spruchsammlung des Matthäus wesentlich gehört, und der conservativen Johannes-Ansicht beruht Ewald's „Geschichte Christus' und seiner Zeit“.

Diese conservative Marcus-Hypothese und Johannes-Ansicht im Gegensatze gegen die Baur'sche Tendenzkritik konnte an Vertrauen nicht viel verlieren, als Gustav Volkmar (seit 1857) die radicale Marcus-Hypothese mit der Baur'schen Johannes-Kritik verband. Man erkannte nur den äussersten Ausläufer Baur'scher Tendenzkritik, als der Züricher Kritiker die volle Ursprünglichkeit des Marcus-Evangeliums (um 73) als eines Tendenzepos des bedrängten Paulinismus gegen die judenchristliche Johannes-Apokalypse verkündigte. Dann sollte der fortgeschrittene Paulinismus in dem Lucas-Evangelium (um 100) den verunglückten Versuch gemacht haben, den Heidenapostel durchzubringen. Das viele Gute und Schöne in diesem Evangelium sei erst durch das Matthäus-Evangelium (seit 110), ein Evangelium der ausgleichenden Mitte, eine judenchristlich-paulinische Schrift, in verkümmerter Weise durchgebracht worden. In der gnostischen Gährung war die judenchristliche Gegenströmung erst recht übermächtig. Dagegen trat um 155 das Johannes-Evangelium als das Evangelium der wahren Gnosis hervor, ein Spiegel christlicher Geistigkeit und Tiefe, welchen fortan kein jüdischer Blick mehr gerade ertragen konnte. Die geschichtliche Ueberlieferung aus der Urzeit des Christenthums sollte schon in dem ältesten Evangelium von tendenziöser Dichtung umgebildet worden sein.

Im Gegensatze gegen die Tendenzkritik, deren linkem Flügel sich die radicale Marcus-Hypothese angeschlossen hatte, ward nun erst recht die conservative Marcus-Hypothese

ausgebildet. Bernhard Weiss begann 1861 seine eingehenden Forschungen über die Evangelien. Innerhalb der conservativen Marcus-Hypothese vertritt er wirklich einen wesentlichen Fortschritt. Unser Marcus-Evangelium, welches Ewald nebst Gefolge für einen Torso erklärte, erkennt Weiss ja schon als eine wesentlich unverstümmelte Einheit an. Eben desshalb erkannte er auch in dem, was Matthäus vor Marcus voraus hat, wie Bergrede, Gesandtschaft des Täufers u. s. w., nicht mehr Entlehnung aus einem Ur-Marcus, sondern matthäisches Eigenthum an. Selbst in demjenigen, was Marcus mit Matthäus gemein hat, gestand er oft genug die höhere Ursprünglichkeit des Matthäus zu. Nicht um ihn zu verletzen, sondern aus wirklicher Anerkennung habe ich desshalb bei Weiss die Selbstauflösung der Marcus-Hypothese bemerkt. Andrerseits hat dieser Forscher, welchem 1866 gar die Rettung der Aechtheit des zweiten Petrusbriefes gelingen konnte, auch das Johannes-Evangelium als apostolisch und wesentlich geschichtlich behauptet. Die conservative Marcus-Hypothese kam in Hinsicht des Matthäus, welcher sich nicht auf eine fügsame Spruchsammlung beschränken liess, in ein bedenkliches Schwanken und schloss sich um so mehr an die conservative Johannes-Ansicht an.

Von Ewald's Verbindung der conservativen Marcus-Hypothese mit der herkömmlichen Ansicht über das Johannes-Evangelium kehrte Heinrich Holtzmann (seit 1863) zurück zu der freieren Ansicht Weisse's, welcher von dem Göttinger Gelehrten nur den Ur-Marcus angenommen hatte. Einem Ur-Marcus ward also auch bei Holtzmann die Bergrede, die Gesandtschaft des Täufers u. s. w. gutgeschrieben. Aber das Johannes-Evangelium als unmittelbar apostolisch und wesentlich geschichtlich zu vertheidigen, hat Holtzmann sich wohl gehütet. In dieser Hinsicht hat er sich vielmehr immer entschiedener der Baur'schen Kritik, ja späterhin selbst ihrer Uebertreibung durch Keim angeschlossen, und Daniel Schenkel ist ihm in dem „Charakterbilde Jesu" (seit 1864) auch in dieser Hinsicht nachgefolgt.

Dass die conservative Marcus-Hypothese nicht einmal in ihrer Ergänzung durch die conservative Johannes-Ansicht ausreicht, um das Leben Jesu gegen die kritische Wunderleugnung sicher zu stellen, lehrt das „Leben Jesu“ von Ernst Renan (seit 1863). Der französische Gelehrte führt die synoptischen Evangelien zurück auf die Logia des Matthäus und eine Urschrift des Marcus nach den Erinnerungen des Petrus. Desshalb schenkt er dem Matthäus-Evangelium für die Reden, dem Marcus-Evangelium für die Erzählungen besonderes Vertrauen. Auch dem vierten Evangelium schreibt er, obwohl er dessen unmittelbare Abfassung durch den Apostel Johannes bald aufgeben, dessen mystische Gnosis anerkennen musste, in geschichtlicher Hinsicht einen ebenso grossen, oft grösseren Werth zu, als den synoptischen Evangelien. Und doch wollen die Gläubigen von diesem wunderleugnerischen und mitunter romanhaften „Leben Jesu“ ebenso wenig wissen, als die Wissenschaftlichen, bei aller Anerkennung der grossen Gelehrsamkeit und der anziehenden Darstellung, durch solches Gemisch aus Matthäus-Marcus und Johannes befriedigt werden.

Der vielköpfigen Marcus-Hypothese hat Strauss in dem „Leben Jesu für das deutsche Volk“ (1864) immer noch die alte Ansicht gegenübergestellt, dass das Marcus-Evangelium aus den beiden andern synoptischen Evangelien zusammengeschrieben sei, der conservativen Johannes-Ansicht die Baur'schen Ergebnisse, indem er in diesem Werke übrigens nicht bloss unsicher zu machen, sondern ein wirkliches Lebensbild Jesu zu bieten bestrebt war.

Den Gegensatz der conservativen Marcus-Hypothese und der conservativen Johannes-Ansicht gegen die Kritik hat C. Weizsäcker in den „Untersuchungen über die evangelische Geschichte“ (1864) sehr abgeschwächt. Das Marcus-Evangelium betrachtete er ja nicht als das schriftliche Urevangelium selbst, sondern suchte dieses aus jenem erst herauszuschälen. Die „Redensammlung“ des Matthäus fasste er schon als recht wandelbar und stattete sie auch mit Erzählungen aus. Das vierte Evangelium erkannte er weder als eine unmittelbare

Schrift des Apostels Johannes noch als durchaus geschichtlich an.

Dagegen hat Theodor Keim in seiner dreibändigen „Geschichte Jesu von Nazara“ (1867—1872) wie in seiner einbändigen „Geschichte Jesu“ (1874) das Marcus-Evangelium immer noch als das letzte synoptische aufgefasst und dem zweiten Jahrhundert zugewiesen, die Baur'sche Johannes-Kritik gar in Lützelberger'scher Weise übertrieben durch Beseitigung des Apostels Johannes als des Apokalyptikers und Kirchenhauptes von Kleinasien. Legte Keim auch das Matthäus-Evangelium als das älteste und geschichtlichste zu Grunde, so war er doch der Nachweisung seiner particularistisch-judenchristlichen Grundschrift und seiner universalistisch-judenchristlichen Bearbeitung, ohne welche zu keiner wirklichen Sicherheit zu gelangen ist, nur theilweise zugänglich [1]). Bei aller Gelehrsamkeit und wirklichen Förderung der Sache hat er sich doch solche Blössen gegeben, welche weder durch die Zuversichtlichkeit seines Auftretens noch durch den rauschenden Beifall seiner Verehrer verdeckt werden konnten, dass der Gedanke nahe genug liegen muss, ihm ein neues „Leben Jesu“ für weitere Kreise gegenüberzustellen.

Dieser Aufgabe haben sich nun die beiden Hauptvertreter der Marcus-Hypothese, der radicalen und der conservativen, unterzogen. Von Gustav Volkmar liegt ein für weitere Kreise geschriebenes Buch vor: „Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit mit den beiden ersten Erzählern“, 1882. Die längst bekannten und auch in dieser Zeitschrift (1870. IV. S. 345—377. 1877. II. S. 203 f.) beleuchteten Ansichten werden von dem Vertreter der „absoluten Kritik“ als ganz unumstösslich wiederholt, selbst wenn sie so hinfällig sind, wie der Bartimäus Mc. 10, 46 als Bar-Timea, der Unreinen-Sohn (S. 71. 267), und die alte Matthäus-Theologie, die Ansicht von „dem

[1]) Vgl. die in meiner Einleitung in das Neue Test. S. 464, Anm. 1 angeführten Nachweisungen, auch die Anzeige in der Zeitschrift f. w. Th. 1875. IV. S. 452 f.

Alle betäubenden und Alles verdunkelnden“ Matthäus-Evangelium als dem Hauptevangelium, für „ebenso schwerhörig und blind“ erklärt, wie die alte Jüngerschaft Jesu (S. 145. 243). Um so lieber wendet man sich zu dem jetzigen Hauptvertreter der conservativen Marcus-Hypothese, welchen Volkmar (S. 382) ja selbst als seinen „fleissigsten und eifrigsten Nachfolger, in der Aufgabe, das Marcus-Evangelium als das älteste nach seinem ältesten Texte aus sich zu erklären, um die nothwendigste Basis für eine wirkliche Geschichte Jesu zu finden“, erklärt. Bernhard Weiss hat auch in dieser Aufgabe, welche ihm Volkmar, nach seiner Ansicht „der extremste Jünger“ der Kritik (Leben Jesu II, 504), gezeigt zu haben meint, keine Mühe gespart. Seinen beiden Abhandlungen „Zur Entstehungsgeschichte der Evangelien“ (Theol. Stud. u. Krit. 1861, IV), „die Redestücke des apostolischen Matthäus“ (Jahrbb. f. deutsche Theologie 1864, I) sind bereits zwei grosse Werke nachgefolgt: über das Marcusevangelium (1872), über das Matthäusevangelium und seine Lucasparallelen (1876) nebst den Bearbeitungen der Meyer'schen Commentare zu Marcus und Lucas (6. Aufl. 1878), zu dem Johannes-Evangelium (6. Aufl. 1880). Alle diese Vorarbeiten habe ich sofort besprochen [1]). Solche Aufmerksamkeit will ich auch dem zweibändigen „Leben Jesu“ (1882), obwohl in demselben meine Evangelien-Forschungen so gut wie gar nicht mehr berücksichtigt werden, nicht entziehen.

Was Weiss will, erfährt man schon aus der Zueignung an seinen Jugendfreund, den Leipziger Historiker Georg Voigt: „Es ist hohe Zeit, dass auch Nichttheologen die Fragen nach der Entstehung, nach dem Bestand und nach dem geschichtlichen Ertrage unserer evangelischen Ueberlieferung unbefangen zu prüfen beginnen. Dazu gehört aber, dass sie andere Stimmen hören, als die, welche bisher allein in weiteren

---

[1]) In dieser Zeitschrift 1862. I. S. 8 f.; 1864. III. S. 287 f.; 1866. I. S. 82 f.; 1872. IV. S. 587 f.; 1877. I. S. 34—48; 1882. II. S. 189—226 und anderswo, namentlich in der Einleitung in das Neue Test. (1875) S. 206 f. 455 f. 502 f.

Kreisen sich als die Vertreter einer historischen Kritik auf dem Gebiete des Neuen Testaments geltend zu machen gesucht und ihre oft sehr individuellen Ansichten als die Resultate der neueren theologischen Wissenschaft proclamirt haben. Ich habe in das Buch, das von den Quellen handelt, so viel von der Geschichte der Untersuchungen über diese Fragen verflochten, dass schon aus ihr erhellt, wie unberechtigt solche Ansprüche sind. Auch in der Darstellung des Lebens Jesu musste ich mir die Freude versagen, die Resultate meiner Quellenforschung einfach zu einem in sich einheitlichen Bilde auszugestalten, das in seiner Einheitlichkeit und Lebenswahrheit eine genügende Rechtfertigung trägt. Ich habe mich Schritt für Schritt mit verschiedenen Auffassungen auseinandersetzen müssen, welche sich aus den Differenzen der theologischen und kritischen Grundvoraussetzungen ergeben, und welche ich hie und da durch Nennung bekannter Namen illustrirt habe. — Ohne Zweifel stehen so Viele in unserm Volke der echt evangelischen Predigt so kühl und ablehnend gegenüber, weil seit lange in den Kreisen der Gebildeten der Verdacht erregt worden ist, dass die Thatsachen, auf welche sich dieselbe stützt, wegen der Beschaffenheit unserer evangelischen Ueberlieferung durchweg unsicher, ja unglaubwürdig seien. Jene einseitige kritische Richtung innerhalb der Theologie, welche für sich allein den Ruhm der Wissenschaftlichkeit in Anspruch nimmt, behauptet zwar gerade in neuerer Zeit, auf dem Trümmerfelde, das sie zurückgelassen, einen ächt geschichtlichen Neubau aufführen zu können; aber sie kann die Dürftigkeit der Materialien, die ihr übrig bleiben, doch nur durch den bunten Flitter zeitgeschichtlicher Studienfrüchte und durch recht zweifelhafte Zuthaten eigener Hypothesen verdecken, und ihre Resultate müssen den Voraussetzungen, auf denen die evangelische Kirche ruht, durchaus heterogen sein. — Das Christenthum, wie es als geschichtliche Thatsache dasteht und auf Grund seiner geschichtlichen Urkunde von der evangelischen Kirche vertreten wird, ist nicht eine Summe [!] neuer religiöser oder sittlicher Ideen, sondern ein Glaube an die religiöse Bedeutung geschichtlicher Thatsachen,

die, weil in ihnen Gott sich selbst zum Theil offenbart hat, im Stande sind, neues religiöses Leben zu wecken und es für die sittliche Umgestaltung der Menschheit fruchtbar zu machen.“ Durch immer neue Versenkung in die Quellen will Weiss ein bestimmtes Bild von dem Leben Jesu gewonnen haben. Im Bewusstsein, dass seine Wege „mit den Wegen der Kritik, die allein den Namen der historischen beansprucht“, sehr weit auseinandergehen, glaubt er gezeigt zu haben, „dass jenes Bild aus unserer älteren [synoptischen] Ueberlieferung allein überhaupt nicht gewonnen werden kann, sondern nur mit Hülfe des Johannes-Evangeliums, dessen Geschichtlichkeit jene Kritik verwirft aus Gründen, die, wie ich mir nachzuweisen getraue, für eine unbefangene geschichtliche Betrachtung unhaltbar sind.“

Also im Gegensatze gegen eine einseitig kritische Theologie, welche für sich allein den Ruhm der Wissenschaftlichkeit in Anspruch nimmt, schon viele Gebildete der evangelischen Predigt entfremdet und die Thatsachen, auf welche jene Predigt sich stützt, verdächtigt hat, welche über das Leben Jesu unevangelische Ergebnisse aufstellt, bietet Weiss jetzt ein conservatives „Leben Jesu“, welches für weitere Kreise die Thatsachen, auf denen die evangelische Kirche beruht, feststellen soll, ohne auf die Ehre der Wissenschaftlichkeit zu verzichten. Eine „wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte“, welche die Glaubwürdigkeit der Evangelien und ihre Wundererzählungen verfocht, ist freilich von Joh. Heinr. August Ebrard her sattsam bekannt. Es genügt nicht, die Wissenschaftlichkeit bloss im Munde zu führen. Von „dem modernen Aberglauben, der sich Apologetik nennt“ (I, 488), will auch Weiss nichts wissen. Nach dieser Seite hin macht er sich darauf gefasst, dass Viele seine Auffassung „von dem Geiste des Rationalismus oder der modernen Kritik angekränkelt finden werden“, die er doch Schritt für Schritt bekämpfe. Ein bestimmtes Bild von dem Leben Jesu soll man ja aus den synoptischen Evangelien noch nicht gewinnen können. Gleichwohl zeigt sich Weiss noch conservativ genug, um die „wunderscheue“ und „wunderleugnende“ Kritik (II, 196. 254)

Schritt für Schritt zu bekämpfen, insbesondere gegen Strauss und Keim seine Hiebe zu richten. Hat er nun eine so conservative Haltung noch mit wirklicher Wissenschaftlichkeit vereinigt? Oder ist seine Wissenschaftlichkeit von dem Geiste jener bekannten harmonistischen und abergläubischen Apologetik, mit welcher er nichts zu thun haben will, angekränkelt?

Kein „Leben Jesu" kann in dem Sinne voraussetzungslos sein, dass es ganz von vorn anfinge. Jedes „Leben Jesu" setzt vielmehr voraus eine bestimmte Ansicht über die Quellen unsrer Kenntniss von der Geschichte Jesu, und da Jesus der Gegenstand des christlichen Glaubens ist, dessen Leben die Hauptquellen unsrer Kenntniss von ihm mehr oder weniger wunderbar dargestellt haben, auch eine Grundansicht von Christo und der Möglichkeit des Wunders. Beiderlei Voraussetzungen legt Weiss dar in dem ersten Buche (I, 1—198), welches wohl nur „die Quellen" überschrieben ist, aber auch über die Person Christi und die Wunder handelt. Lernen wir erst diese Voraussetzungen kennen, ehe wir uns das „Leben Jesu" selbst von Weiss darstellen lassen.

I. Die Voraussetzungen des neuesten „Lebens Jesu".

1. In Hinsicht der Quellenkritik des Lebens Jesu hat H. Holtzmann (die Disposition des dritten Evangeliums, in dieser Zeitschrift 1883. III. S. 257 f.) dem früheren Genossen in conservativer Marcus-Hypothese, dessen Erträgnisse für die Wissenschaft vom Leben Jesu er nicht überschätzt, nachgesagt, dass er in der klar und gut geschriebenen Einleitung über „die Quellen" trotz der Selbsttäuschung, womit er eine haltlose Schwebestellung zwischen Matthäus und Marcus für das Endresultat des kritischen Processes zu halten geneigt ist, doch viel Gutes und Brauchbares biete, in diesem Buche voller Unmöglichkeiten und Velleitäten doch das Richtige getroffen und gewisse nicht länger zu beanstandende Ergebnisse der Evangelienkritik einleuchtend dargestellt und vertreten habe. Freilich

behauptet Weiss nicht mehr mit der bewussten Apologetik, dass das erste Evangelium, wie es ist, von dem Apostel Matthäus herrühre. Aber diese kritische That hat bei ihm doch den Hauptzweck, den Widerstreit der beiden Apostel in dem ersten und dem vierten Evangelium glücklicher, als es die alte Apologetik vermochte, zu beseitigen. Der Apostel Matthäus als erster Evangelist muss zurücktreten, damit der als Nichtapostel weniger verantwortliche Marcus als der wirkliche erste Evangelist zum grossen Theile vortrete und dem Apostel Johannes als dem vierten Evangelisten geringere Schwierigkeiten mache. Allerdings eine haltlose Schwebestellung zwischen Matthäus und Marcus, in welcher ich aber nicht die überwiegende Primogenitur, sondern nur die wenigstens zum guten Theile anerkannte Secundogenitur des Marcus als richtig anerkennen kann. Eine ebenso haltlose Schwebestellung zwischen den Synoptikern und Johannes, in welcher ich, hierin einig mit Holtzmann, nichts weiter für richtig halten kann, als dass die drei ersten Evangelisten wenigstens nicht gänzlich dem vierten aufgeopfert werden. So klar und gut die Einleitung über „die Quellen“ auch geschrieben ist, ihr Inhalt bietet nichts weniger als sichere Ergebnisse.

Das Evangelium lässt Weiss, so viel man erkennen kann, bis zum Jahre 67 nur mündlich verkündigt sein. Insbesondre habe sich zu Jerusalem im Kreise der Urapostel ein fester Erzählungstypus gebildet, ein Kreis von Erzählungen und Redestücken, welcher „nun einmal als für die Gemeinde besonders bedeutsam am häufigsten wiederholt war und dadurch am meisten eine feste Form erhalten hatte“ (I, 111). Wesentlich diese Stoffe wurden aramäisch aufgezeichnet in dem schriftlichen Urevangelium, welches der Apostel Matthäus 67 verfasste. Dieses älteste Evangelium soll keine vollständige Geschichte Jesu, überhaupt keine fortlaufende Geschichtserzählung gewesen sein, sondern, „wie das entscheidende Zeugniss des Papias lehrt“ [1]),

[1]) So weit jetzt auch die Annahme verbreitet ist, dass Papias eine blosse Aufzeichnung der Logia des Herrn durch Matthäus be-

nach seiner Hauptabsicht eine Zusammenstellung der Herrenworte, der Sprüche und Spruchreihen Jesu mit einigen Erzählungsstücken. So habe Matthäus wohl schon mit der Busspredigt des Täufers begonnen, aber mit der Salbung in Betanien geschlossen, ohne die Leidens- und Auferstehungsgeschichte hinzuzufügen. Diese Apostelschrift sei wohl als solche nicht mehr erhalten, aber sofort griechisch übersetzt und in solcher Uebertragung schon seit 69 benutzt worden von den synoptischen Evangelisten. Weiss meint sie in den beiden Werken über die Evangelien des Marcus und des Matthäus wiederhergestellt zu haben. Ein mündliches und ein schriftliches Evangelium lässt er den vier kanonischen Evangelien vorangegangen sein, aber von den Worten, Thaten und Erlebnissen Jesu nur Einzelheiten ohne innern Zusammenhang, ohne ein Gesammtbild des Lebens Jesu geboten haben.

Marcus kannte den Erzählungstypus von Jerusalem längst (I, 45), ehe er ihn in Rom mit den besondern Mittheilungen des Apostels Petrus ausstattete, ausserdem die griechisch übertragene Matthäusschrift, welche doch selbst schon ein Ausfluss aus dem mündlichen Urevangelium gewesen sein soll, zum Theil sogar wörtlich ausschrieb. Marcus konnte also in seiner Aufzeichnung das mündliche Urevangelium bereichern durch die mündlichen Mittheilungen des Petrus, die Aufzeichnung selbst aber zum Theil in dem schriftlichen Ausdrucke des Matthäus geben. Zuerst aufgezeichnet hat er die Leidens- und Auferstehungsgeschichte, welche er „aus den Mittheilungen des Petrus, aus dem, was er schon in Jerusalem davon gehört,

---

zeuge, so wenig sind bis jetzt die Gründe entkräftet, mit welchen Friedrich Bleek, Rudolf Anger und ich bei Papias ein vollständiges Evangelium des Matthäus in hebräischer (aramäischer) Sprache behauptet haben, vgl. meine Einleitung in d. NT. S. 53 f. 456, Anm. 1. Dass auch W. Weiffenbach das Dasein besondrer Logia des Matthäus, welche ich mit Bedauern selbst von C. Holsten (die drei ursprünglichen Evangelien, 1883, S. 63, Anm. 2) angenommen finde, nicht wirklich erwiesen hat, meine ich dargethan zu haben in dieser Zeitschrift 1875. II. S. 241 f., 1879. I. S. 15 f.

theilweise wohl selbst erfahren hatte“, unschwer zusammenstellte. Da fragt man denn doch, wesshalb Marcus die Geschichte Jesu vor dem Leiden nicht ebenso „unschwer“ aus solchen Quellen zusammenstellte, wesshalb er bis zum Ausdruck die Matthäusschrift zu Hülfe nahm. Doch wohl nicht, um sich schon hier die Arbeit möglichst „unschwer“ zu machen? Und hat Marcus nun einmal vor dem Leiden Jesu, wie Weiss mit Recht anerkennt, die Matthäusschrift ausgeschrieben, so ist es doch schon an sich kaum zu glauben, dass diese die Leidens- und Auferstehungsgeschichte noch gar nicht enthalten haben soll. Die „unschwere“ Zusammenstellung reicht auch bei Weiss thatsächlich nur von dem Anerbieten des Verräthers bis zu der Verhaftung Jesu (Mc. 14, 10—52), bei welcher auch Weiss (II, 547) den entfliehenden Jüngling für Marcus selbst hält. Von Mc. 14, 53 bis zu Ende soll die Quelle des Marcus im Wesentlichen versiegt sein (II, 546. 580). Das erste eigentliche Evangelium, für welches Weiss das des Marcus erklärt, erscheint also als „unschwer“ zu Stande gebracht aus dem mündlichen Urevangelium, den Zugaben des Petrus, der Schrift des Matthäus und dem, was Marcus, als er Matthäi am letzten stand, noch selbst hinzufügte. Die Griesbach'sche Ansicht, dass Marcus sein Evangelium fast ganz aus denen des Matthäus und des Lucas zusammengeschrieben habe, bezeichnet Weiss (I, 69. 39 f.) als eine unglückliche Hypothese, als die einzige reine Verirrung der Evangelienkritik. Kann man aber seine eigene Ansicht glücklicher nennen? Man sollte denken, ein mit dem mündlichen und dem schriftlichen Urevangelium wohlbekannter, von dem Apostel Petrus über Vieles unterrichteter Evangelist, zum Theil schliesslich gar Augenzeuge, müsste Besseres, als solche „unschwere“ Arbeit, geleistet haben. Aber Weiss (II, 265) belehrt uns selbst: das Marcus-Evangelium sei doch immer nur eine „secundäre“ Quelle. „Aus der Erinnerung an vereinzelte Worte Jesu und Vorgänge aus seinem Leben, welche Petrus erzählt hatte, hat er [Marcus] mit Hülfe der ältesten Aufzeichnungen der Reden Jesu [durch Matthäus], die keineswegs eine fortdauernde Geschichtserzählung enthielten, sich zuerst

ein Bild von dem Entwicklungsgange der Wirksamkeit Jesu zu entwerfen gesucht. [Haben denn die Urapostel an ein solches Gesammtbild des Lebens Jesu noch gar nicht gedacht und dasselbe in dem mündlichen Erzählungstypus von Jerusalem noch nicht entfernt wiedergegeben?]. So unschätzbar uns dasselbe [jenes Bild] ist; dass er [Marcus] in seinen Combinationen niemals fehlgriff, wäre doch nur auf Grund eines Inspirationswunders möglich, wie es die Kritik am wenigsten annimmt, und dass dieselben thatsächlich manchmal fehlgehen, haben wir doch schon mehr als einmal im Einverständniss mit der Kritik constatiren müssen." Fürwahr, wir finden, wie bei Matthäus 14, 13—21. 15, 32—39, so auch bei Marcus 6, 34—44. 8, 1—9 zwei ganz ähnliche Speisungsgeschichten, welche auch Weiss nur für Darstellungen desselben Vorgangs halten kann. Und wie Matthäus 16, 9. 10, so bekräftigt auch Marcus 8, 19. 20 die Verdoppelung. Die Verantwortlichkeit für solche Verdoppelung ist aber doch geringer bei dem ersten Evangelisten, dessen Schrift unverkennbar verschiedene Bestandtheile darbietet, als bei dem von Petrus selbst unterrichteten, mit dem mündlichen Urevangelium und der aus ihm geflossenen Matthäusschrift wohlbekannten Marcus. Es wäre ein grossartiger Fehlgriff, wenn der so ausgerüstete Marcus dieselbe Speisungsgeschichte einmal nach Urmatthäus als Speisung der Fünftausend, einmal nach mündlicher Mittheilung des Petrus als Speisung der Viertausend erzählt und solche Verdoppelung hinterher ausdrücklich bekräftigt (II, 190 f. 236), ja noch eine folgende Reise Jesu verdoppelt haben sollte (II, 261 f. 331 Anm.). Ist Marcus doch einmal dem Matthäus gefolgt, so wird er wohl auch in der Verdoppelung der breviator et pedisequus Matthaei gewesen sein. Alle Mittheilungen des Petrus, des einen von den drei Zeugen bei der Verklärung Jesu, haben es bei Weiss (II, 314) nicht gehindert, dass sich an die Darstellung des Marcus (9, 2—8) „das traditionelle Missverständniss des Hergangs auf dem Berge", die Umsetzung eines visionären Erlebnisses der Jünger in einen thatsächlichen Vorgang anschliessen konnte. Vollends wunderbar ist es, dass der Petrusjünger

Marcus gerade das bedeutungsvolle Bekenntniss des Petrus, Jesus sei der Christus, ganz falsch dargestellt haben soll, nämlich „als ob dem Petrus oder den Jüngern überhaupt hier zum erstenmale eine Erkenntniss aufgeht, die dem Volke noch fremd ist und nach dem Verbote Jesu noch fremd bleiben soll“, wogegen in Wirklichkeit „das Volk ihn nicht mehr für den Messias hält, während die Jünger an diesem Glauben festhalten“ (II, 264 f.). Die Tempelreinigung Jesu hat Marcus 11, 15—18 fälschlich an das Ende statt an den Anfang seiner Wirksamkeit gesetzt (I, 387). Und so ist manches an ganz unrechte Stellen gesetzt. Ueber Marcus überhaupt urtheilt Weiss (I, 46): „Für die zusammenhängende Darstellung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu selbst fehlte es ihm doch zunächst an allen festen Anhaltspunkten. Zwar für die Zeitstellung und Verknüpfung einzelner Ereignisse konnte er manches aus der Matthäusschrift [diesem blossen Ausfluss aus dem mündlichen Urevangelium] entnehmen; aber über den innern Zusammenhang und Entwicklungsgang derselben fand er dort so wenig vor, wie er darüber direct aus seinen Erinnerungen an die Mittheilungen des Petrus etwas entnehmen konnte. [Die schöne Gelegenheit, den Apostel Petrus über Zusammenhang und Entwicklungsgang des Lebens Jesu irgendwie auszufragen, hat Marcus völlig versäumt!] Hierfür war er lediglich an die aus den Thatsachen selbst als solchen sich ihm ergebenden Momente gewiesen, und wenn er dabei in seinen Combinationen hier und da fehlgriff, so war das in der That beinahe unvermeidlich.“ Beträfe der Fehlgriff nur nicht gerade einen entscheidenden Wendepunkt, wie das Bekenntniss des Petrus! Erst nach dem Tode des Petrus soll Marcus daran gedacht haben, die überlieferten Materialien wenigstens nach gewissen sachlichen Gesichtspunkten gruppenweise zusammenzustellen. So habe er seine Auffassung von dem Entwicklungsgange der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zur Darstellung gebracht. Freilich können wir aus diesen Gesichtspunkten allein kein hinreichendes Bild von der Reihenfolge der Ereignisse und ihrem pragmatischen Zusammenhange gewinnen. Ja, wichtige Momente, welche jenen Entwicklungsgang

bestimmt haben, sind hier [da Marcus es unterlassen hat, wie Papias von Hierapolis die Altvordernjünger, so die Urapostel in Jerusalem und anderswo, insbesondre den Petrus auszuforschen] möglicherweise noch gar nicht zur Geltung gekommen. Eine Darstellung des Lebensganges Jesu um ihrer selbst willen habe auch Marcus noch gar nicht geben wollen. Weiss stimmt darüber mit der Tendenzkritik überein, dass er dem Marcus eine lehrhafte Absicht zuschreibt, nämlich durch seine Darstellung den Glauben an die Messianität Jesu zu stärken und zu befestigen. Aus der einzigen grösseren Rede Jesu, welche Marcus C. 13 mittheilt, der Rede über seine Wiederkunft, erhelle, dass die Verzögerung der so nahe erwarteten Wiederkunft Jesu den Marcus dazu trieb, die nächstliegenden Zweifel an derselben zu bekämpfen.

Auf das Urevangelium und das erste Evangelium lässt Weiss (I, 52 f.) in weiterer Berührung mit der Tendenzkritik ein Evangelium mit bestimmter Parteifarbe folgen, unser Matthäus-Evangelium als das Evangelium der Judenchristen, geschrieben von einem Judenchristen ausser Palästina für die durch die eben geschehene Zerstörung Jerusalems erschütterten ausserpalästinischen Judenchristen. Der Name des Matthäus ging auf dieses Werk über, weil der Evangelist die Urschrift des Matthäus mit dem Evangelium des Marcus, welcher doch selbst schon den Urmatthäus zum Theil ausgeschrieben haben soll, zusammenarbeitete. Dass in unserm Matthäus-Evangelium dieselben Sprüche und Spruchreihen mitunter doppelt wiederkehren, kann Weiss nur so erklären, dass der Matthäist dieselben einmal in der Urschrift des Matthäus, ein andermal in deren Ausfluss bei Marcus wiederfand. Obwohl er die Matthäusschrift in griechischer Uebersetzung vor sich hatte, und obwohl in Palästina noch so viele Augenzeugen mit dem Leben Jesu im Ganzen und Grossen bekannt waren, ja obwohl die Urapostel noch nicht ausgestorben waren, griff der Matthäist, welcher die Materialien der ältesten Apostelschrift zu einer zusammenhängenden Geschichte Jesu ausstatten wollte, zu der Schrift des Nichtautopten Marcus und einzelnen münd-

lichen Ueberlieferungen, welche aus erster Hand geschöpft sein werden. Auch dieses Evangelium hat noch durchaus keine biographische, sondern eine wesentlich lehrhafte Tendenz. Der Anlass war nicht mehr, wie für Marcus, die blosse Verzögerung der Parusie, sondern die Zerstörung Jerusalems, welche die nationalen Hoffnungen der Judenchristen und die gesetzlichen Ordnungen des Alten Test. für immer zertrümmert hatte. Daher in diesem Evangelium die Nachweisung, „dass Jesus zwar ganz der Weissagung gemäss als der Messias Israels aufgetreten sei, dass aber von vorn herein die Leiter des Volks sich der Sache des Messiasreichs feindlich, dagegen Heiden als ihm zugeneigt erwiesen“ (I, 61). In geschichtlicher Hinsicht hat der Matthäist die Fehlgriffe des Marcus nicht bloss beibehalten, sondern noch verstärkt und vermehrt. Insbesondre hat er den ganz unschuldigen, hier gerade auf's genaueste mit Johannes übereinstimmenden Marcus dahin missverstanden, dass Jesus nach seinem letzten Besuche in Kapernaum von Galiläa direct nach Jerusalem gereist sei (II, 379 f.), und auf solche Weise die neuere Kritik irre geführt.

Auf das Evangelium der Judenchristen lässt unser conservativer Tendenzkritiker (I, 67 f.) das Lucas-Evangelium als das Evangelium der Heidenchristen nachfolgen. Zu Anfang der achtziger Jahre nahm der Paulusgefährte Lucas, ohne den Matthäisten zu kennen, dieselbe Zusammenarbeitung, wie dieser, von Urmatthäus und Marcus vor, zog aber ausserdem noch mindestens eine andre Darstellung des ganzen Lebens Jesu und einige kleinere Schriften, namentlich über die Geburt Jesu und seines Vorläufers, endlich auch die mündliche Ueberlieferung hinzu, um für Heidenchristen die galiläische, aussergaliläische und jerusalemische Wirksamkeit Jesu darzustellen und historiographisch die paulinische Lehre zu bestätigen. Lucas hat also ganz überwiegend nach schriftlichen Quellen gearbeitet (I, 78). In seinem Evangelium hat er den Gang der Geschichte, wonach das zunächst für Israel bestimmte und ihm dargebotene Heil allmählich unter sichtbarer göttlicher Leitung zu den Heiden überging, nachzuweisen und zu rechtfertigen versucht (I, 81).

Es ist nun wohl erfreulich, den Paulinismus des dritten Evangelisten, welchen A. Ritschl gar zu einem Petriner macht, auf conservativer Seite entschieden anerkannt zu sehen. Aber dass durch Weisse die Unabhängigkeit des dritten Evangeliums von dem ersten „über allen Zweifel sicher gestellt sei (I, 30. 70 f.), glaubt jetzt selbst Weisse's treuester Nachfolger nicht mehr und wird auch von andern bedeutenden Vertretern der Marcus-Hypothese bestritten [1]). Zu den „vielen" Vorgängern, welche der dritte Evangelist erwähnt, gehört der Matthäist ebenso sicher, wie der zweite Evangelist. Welchen Glauben verdient es nun, wenn Weiss (II, 207) diesen „Vielen" nebst Lucas noch jede Kunde des geschichtlichen Pragmatismus abspricht, dieselben nur einzelne Ereignisse erzählt haben lässt, ohne

---

[1]) Vgl. J. H. Scholten, das paulinische Evangelium, deutsch von Redepenning, 1881, H. Holtzmann in dieser Zeitschrift 1883. III, S. 257 f. Mit Recht bemerkt der katholische Exeget Paul Schanz (Matthäus u. Lucas, theol. Quartalschrift 1882. IV. S. 521): „Nach vielen Umwegen und Irrungen greift man wieder zur Benützungshypothese zwischen dem ersten und dem dritten Evangelium zurück, zwischen welchen bisher eine „Grenzsperre" angeordnet war, weil die Benützung das ganze aus den beiden Quellenschriften gezogene Resultat wieder in Frage stellte. Diese Furcht musste dem Bedenken weichen, dass durch die Weiss'sche Hypothese so viel Erzählungsstoff in die Spruchsammlung kam, dass dieselbe zur Ueberlieferung des Papias nicht mehr passe und die ganze Marcushypothese der Selbstauflösung zuführe, während die Urmarcushypothese jeder historischen und kritischen Begründung entbehre. Holtzmann selbst hat diese gründliche Correctur an seiner Hypothese vorgenommen und die Schrift seines Schülers (Simons, Hat der 3. Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt? Bonn 1880), in welcher beide Richtungen energisch bekämpft werden, als Zeichen einer Wendung in der Marcushypothese begrüsst." Vgl. auch des genannten Theologen Commentar über das Evangelium des h. Lucas, 1883, S. 14 f. Hat der dritte Evangelist, was niemals hätte geleugnet werden sollen, unser erstes Evangelium benutzt, so wird freilich eine blosse Reden- oder Spruchsammlung des Matthäus, von welcher auch Papias gar nicht zeugt, um so hinfälliger.

dass sie die bewegenden Motive ihres Zusammenhangs hervorgehoben hätten?

Das schriftliche Urevangelium des Matthäus, das Protevangelium des Marcus, das judenchristliche Evangelium des Matthäisten und das heidenchristliche Evangelium des Lucas versetzen uns bei Weiss, da das Leben Jesu im Ganzen ja Schritt für Schritt mehr und mehr verdunkelt wird, in eine Abenddämmerung. Und doch sollen wir hier eine Morgendämmerung haben, aus welcher schliesslich das helle Tageslicht über das Leben Jesu hervorgehe. Der Apostel Johannes kannte von seinen vielen Vorgängern auf alle Fälle wenigstens den Marcus (I, 107), ward aber zur Vervollständigung und Berichtigung derselben, zur endlichen Darlegung des Lebens Jesu nach seinem dort fehlenden pragmatischen Zusammenhange nicht eher bewogen, als da die bösen Gnostiker sich schon ankündigten. Johannes, welcher gar ein Schwestersohn der Mutter Jesu gewesen sein soll (I, 353. 373), hat unter dem furchtbaren Wetterleuchten, mit welchem die Geschichte des Jahres 70 über das jüdische Volk hinaufzog, gegen 60 Jahre alt, die Apokalypse geschrieben. 20 oder 25 Jahre später, also mindestens 80 Jahre alt, soll er das vierte Evangelium verfasst haben. Unter der Leitung des Geistes und unter den göttlichen Fügungen war der Donnersohn der Apokalypse zum Mystiker verklärt, „in dem die Flammen der Jugend zur Gluth einer heiligen Liebe herangereift sind.“ „Baur hat das Evangelium die vergeistigte Apokalypse genannt, und das ist wahrlich richtiger, als wenn heute einer seiner Schüler [doch wohl meine Wenigkeit] aus ihm eine Antiapokalypse herauszuklügeln sucht“ (I, 99). Eine Beziehung zu dem Gnosticismus kann auch Weiss in dem Johannes-Evangelium nicht verkennen, fasst dieselbe aber selbstverständlich als eine durchaus gegnerische. „Es ist die gewaltige gnostische Bewegung, deren Vorboten sich in drohenden Erscheinungen ankündigen. Eine falsche Philosophie, die mit dem Anspruch einer Vollendung des Christenthums über den Standpunkt des schlichten Glaubens hinaus auftritt, bedroht die Grundlagen der Heilswahrheit. Es

handelt sich um die Entwerthung der geschichtlichen Erscheinung Christi. Was der Gnosis in ihren wirren Träumen und mythologischen Vorstellungen vorschwebte von einem himmlischen Aeon Christus, der sich wohl zeitweise mit dem Menschen Jesus vereinigte, aber ohne mit dem, was sein Menschenleben als solches charakterisirt, Geburt und Tod, in Berührung zu kommen, es war doch im tiefsten Grunde nur dasselbe, was noch heute so manche grosse Geister irrt, die vermeintlich nothwendige Trennung des idealen Christus oder der Christusidee von der geschichtlichen Erscheinung Jesu. Aber das letzte Wort des Christenthums ist grade die volle Realisirung des Ideals in der geschichtlichen Wirklichkeit, wie urbildlich in der Person Christi, so durch ihn verbürgt für alle Gläubigen, die vollendete Offenbarung Gottes in einer irdisch-menschlichen Erscheinung, die Fleischwerdung des ewigen Wortes. — Das Christenthum verkündigt eine Liebesthat Gottes, durch welche die Welt errettet ist, in der Sendung des eingeborenen Sohnes. Dass sich in der Erscheinung Christi diese Liebesthat vollzogen hat, dass es die Schuld unverzeihlichen Unglaubens ist wenn Jesus nicht erkannt wird als das, was er war, dass seine Gläubigen in ihm die Herrlichkeit des ewigen Wortes sinnenfällig geschaut haben, das sind die Thatsachen, welche das Johannes-Evangelium als unerschütterliches Bollwerk dem nahenden Sturm jener falschen Gnosis entgegensetzen will" (I, 122 f.). Den unverzeihlichen Unglauben stellt das Johannes-Evangelium nun freilich gerade an den Juden dar. Aber „die Ansicht, dass das vierte Evangelium einen antinomistischen oder antijüdischen Standpunkt vertrete, steht mit den zahlreichsten Thatsachen im klarsten Widerspruch" (I, 95. 98). Auf welchem Grunde diese zuversichtliche Behauptung beruht, wie wenig das Johannes-Evangelium durchaus antignostisch und gar nicht antinomistisch oder antijüdisch ist, habe ich erst kürzlich (in dieser Zeitschrift 1882. II. S. 209 f.) nachgewiesen. Bei solcher lehrhaften Absicht soll das Johannes-Evangelium gleichwohl uns überhaupt erst die Mittel in die Hand geben, „den pragmatischen Zusammenhang der in den Synoptikern überlieferten Ereignisse

klar zu stellen und den Entwicklungsgang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, insbesondre die Krisis in Galiläa und die letzte Katastrophe in Jerusalem in ihren tiefsten Motiven zu durchschauen. Das konnte ja freilich so lange nicht anerkannt werden, als man unter den älteren noch ein direct apostolisches Evangelium zu haben glaubte“ (I, 110). „Die älteste Schrift eines Augenzeugen, des Apostels Matthäus, ist uns nicht mehr unmittelbar erhalten, aber es lassen sich umfangreiche Stücke derselben aus ihrer Verarbeitung in unsern drei [ersten] Evangelien noch mit grosser Sicherheit wiederherstellen. Die Mittheilungen des Petrus hat uns sein eigener Schüler aufgezeichnet, und das vierte Evangelium rührt direct von einem Apostel her“ (I, 124).

So bringt Weiss den endlichen Frieden zwischen den synoptischen Evangelien, welche doch auch er wenigstens zum guten Theile auf eine Grundschrift des Apostels Matthäus zurückführen muss, und dem vierten Evangelium, als dessen Verfasser er den Apostel Johannes behauptet, zu Stande. Aber wenn die tiefsinnige Ueberlieferung bei Clemens von Alexandrien bei den Synoptikern das Somatische oder äusserlich Geschichtliche des Lebens Jesu findet, das Johannes-Evangelium als ein pneumatisches ansieht (bei Eusebius KG. VI, 14, 7), nimmt Weiss für das Johannes-Evangelium nicht bloss das Pneumatische in Anspruch, sondern namentlich den wahren Pragmatismus des Lebens Jesu und fügt noch das Somatische hinzu, von welchem die Synoptiker nur Bruchstücke ohne Vollständigkeit und rechten Zusammenhang, daher auch manches in schiefer und unrichtiger Fassung geboten haben sollen. Den Synoptikern liegen ausser dem mündlichen Urevangelium zu Grunde „die Erzählungen der ältesten Quelle“ (des Matthäus), „deren sichtlich so skizzenhafter und darum oft ungenauer Charakter eine Vervollständigung und Berichtigung durch einen zweiten Augenzeugen sehr wohl verträgt; und selbst die lebendigen Erzählungen des Marcus sind doch eben nur aus der Erinnerung an die Mittheilungen des Augenzeugen geschöpft und konnten darum im Einzelnen fehlgehen.

Wenn wir aber bei Lucas auf Grund seiner ihm eigenthümlichen mündlichen und schriftlichen Quellen Berührungen mit dem johanneischen Ueberlieferungskreise fanden, so ist das nur der Beweis, dass es sich nicht um Combinationen eines späteren Schriftstellers handelt, sondern um Erinnerungen, die schon vor ihrer Fixirung in unserm Evangelium geltend gemacht und in beschränkten Kreisen wirksam geworden sind. Das alles schliesst nicht aus, dass auch die Erinnerungen des Augenzeugen in der Zeitform, in der er schrieb, schon hie und da verblasst und durch die neuen Gesichtspunkte, unter denen er die Ereignisse betrachtet, beeinflusst sind. Sollte daher selbst hier oder da die Darstellung des vierten Evangeliums eine Ergänzung oder Zurechtstellung nach der ältern Ueberlieferung fordern, so wäre damit nichts gegen die Herkunft derselben von einem Augenzeugen entschieden" (I, 111 f.). Muss der letzte Evangelist auch wohl „hier oder da" seine verblassten Erinnerungen durch die drei Vorgänger berichtigen lassen, so behält er doch, wenigstens in der Erzählung, selbst dem Apostel Matthäus, geschweige dem Nichtapostel Marcus gegenüber, den Löwenantheil. Freilich bei den Redestoffen muss Weiss selbst den Vorzug der Synoptiker vor Johannes thatsächlich anerkennen. Bei den Christusreden des vierten Evangelisten habe man von der geschichtlichen Grundlage die johanneische Auffassungs- und Darstellungsweise zu unterscheiden. In dem Maasse, in welchem der Charakter der Christusreden sich von den synoptischen entfernt, trage er den Lehr- und Sprachtypus des Prologs und des johanneischen Briefes. Als Johannes an die Abfassung seines Evangeliums ging, suchte er „die Bruchstücke seiner reichen Erinnerungen an die Reden und Gespräche Jesu neu zusammenzufügen und in lebensvollen Bildern zu reproduciren, wobei freilich gar manches nach eigener Vermuthung eingefügt und ergänzt werden musste" (I, 115). Seiner lehrhaften Absicht liess Johannes bei der Wiedergabe der Christusreden den freiesten Spielraum. Er trug kein Bedenken, die Worte Jesu in freiester Weise so wiederzugeben und zu erläutern, wie ihn der Geist ihren tiefsten Sinn ver-

stehen gelehrt hatte (I, 116 f.). Da fragt man denn doch, weshalb es sich mit den johanneischen Erzählungen wesentlich anders verhalten sollte. Liegen nicht auch da blosse Bruchstücke von Erinnerungen vor, wobei gar manches nach eigener Vermuthung eingefügt und ergänzt war? Weiss (I, 118 f.) bemerkt selbst: „Ein Buch, das mit einer tiefsinnigen theologischen Betrachtung beginnt (1, 1—18), das auf seinem Höhepunkte in einer solchen ausruht (12, 37—50) und am Schlusse ausdrücklich sagt, dass es aus einer grossen Fülle von Stoffen Einiges ausgewählt habe, um es zu einem bestimmten lehrhaften Zwecke niederzuschreiben (20, 30. 31), ein solches Buch ist nun einmal nicht eine Biographie in unserm Sinne, nicht einmal im Sinne der drei älteren Evangelien, obwohl schon in diesen der biographische Zweck dem lehrhaften untergeordnet ist.“ „So bleibt nur übrig anzuerkennen, dass der Apostel nicht sowohl die Geschichte Jesu hat erzählen, als dieselbe unter eine neue Beleuchtung stellen wollen, dass er zu dem Ende solche Partien und Punkte aus seinen reichen Erinnerungen ausgewählt hat, welche diesem Zwecke besonders entsprechen, ohne Rücksicht darauf, ob sie bereits aus der älteren Ueberlieferung bekannt waren oder nicht“ u. s. w. Wir haben es hier nicht mit einer Biographie zu thun, sondern mit einer von höheren Gesichtspunkten getragenen Darstellung (I, 121). Dicht neben der wunderbaren Frische der Detailerinnerungen, wie sie gerade im höheren Alter Einzelheiten der Vergangenheit zu reproduciren pflegt, stellten sich Verschiebungen und Vermischungen der Erinnerung ein und zeigten sich mancherlei Zusammenhänge verlöscht, wie es in jener ältesten augenzeugenschaftlichen Kunde noch nicht geschehen konnte (I, 128). Da giebt ja Weiss selbst den Vorzug des Johannes in geschichtlicher Hinsicht wieder preis. Nicht die endliche Darlegung des so vielen Vorgängern noch ganz unbekannten pragmatischen Zusammenhangs des Lebens Jesu, sondern die Feststellung der christlichen Grundwahrheit gegen die gnostische Irrlehre soll die leitende Absicht des vierten Evangelisten gewesen sein. Erklärt sich nun die grossartige

Freiheit, mit welcher in dem Johannes-Evangelium die Christusworte wiedergegeben werden, nur daraus, „dass es sich hier um die letzte Stufe eines Umbildungsprocesses handelt, welchen dieselben seit Jahrzehnten in der Ueberlieferung durchlaufen hatten“ (I, 133), so begreift man vollends nicht, wesshalb der johanneische Erzählungsstoff weniger frei wiedergegeben sein, nicht vielmehr gleichfalls nur die letzte Stufe eines Umbildungsprocesses, vielleicht nicht bloss in der Ueberlieferung, darstellen sollte. „Ueberall drängt sich die Hinweisung auf die grossen Wahrheiten, welche der Zeit noth thaten, ganz unbefangen hervor und verwischt die ursprünglichen Beziehungen der Reden fast bis zur Unkenntlichkeit.“ Und es sollte sich in der johanneischen Erzählung ganz anders verhalten? Der vierte Evangelist sollte nicht schon mit ähnlicher Freiheit, wie Weiss sie sich selbst durch allerlei Umstellungen und Umbildungen nimmt[1]), den synoptischen Geschichtsstoff behandelt haben können? Durch einen zweiten Augenzeugen, welcher zu so vielen mehr oder weniger unvollständigen und fehlgreifenden Vorgängern geschwiegen hatte, welcher auch nicht biographisch, sondern lehrhaft das Leben Jesu darstellte, sollten wir schliesslich den pragmatischen Zusammenhang und innern Entwicklungsgang des Lebens Jesu erhalten?

Die wahre Harmonie der Evangelien ist nicht solche Theilung zwischen einem das Leben Jesu noch bloss skizzirenden

[1]) Weiss bleibt in dieser Hinsicht kaum zurück hinter Th. Keim. Auch er scheidet aus der Bergrede aus Mt. 6, 19—34, was Luc. 12, 22—34 in seinem ursprünglichen Zusammenhange erhalten habe (I, 536), mit mehr Recht Mt. 7, 13 f. (II, 369). Aus der Aussendungsrede wird Mt. 10, 17—39 als nicht hierher gehörig (II, 121. 297), aus dieser Stelle wieder Mt. 10, 28—33 (II, 520) ausgeschieden, wogegen Mt. 10, 40 an seiner Stelle bleibt. Vorweggenommen werden: das Gespräch über die Ehescheidung Mt. 19, 2 f. (II, 107 f.), die Erzählung von dem reichen Jüngling Mt. 19, 17 f. als schon vor Mt. 10, 1 f. gehörig (II, 57 f.), das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberge Mt. 20, 1—14 (II, 342 f.), das Gespräch über das grosse Gebot Mt. 22, 34—40. Mc. 12, 28—30, wo freilich schon Luc. 10, 25 f. vorangegangen ist (II, 102 f.), das Gleichniss von den anvertrauten Talenten Mt. 25, 14—28 (II, 68 f.).

Augenzeugen nebst einem aus zwei mündlichen Quellen, einer schriftlichen, ein Evangelium zusammenstellenden Apostelschüler auf der einen, einem gegen den beginnenden Gnosticismus zu guterletzt den Pragmatismus des Lebens Jesu darlegenden, aber die Reden Jesu ungemein umbildenden zweiten Augenzeugen von mehr als 80 Jahren auf der andern Seite, sondern vielmehr die Erkenntniss des schriftstellerischen Fortschritts, in welchem die Evangelienschreibung von einem noch antipaulinischen Judenchristenthum schliesslich zu einem hyperpaulinischen Antijudaismus gelangte. Und Matthäus behauptet in geschichtlicher Hinsicht sein volles Erstgeburtsrecht nicht bloss gegen die Secundogenitur des Marcus, sondern auch gegen den letztgeborenen, übrigens nicht greisenhaften, sondern jugendfrischen Johannes oder richtiger: Johannisten, auf dessen möglichste Bevorzugung es Weiss vor allem abgesehen hat.

2. Mehr oder weniger wunderbar stellen alle vier Evangelien das Leben Jesu dar, und jeder Biograph Jesu muss zu den Wundern der evangelischen Geschichte eine bestimmte Stellung einnehmen.

Das Wunderbare der evangelischen Geschichte, was auch Volkmar (S. 104—107) mit Recht nicht ganz über Bord wirft, stützt auch Weiss nicht mehr auf eine wirkliche Gottheit Christi. Christus ist ihm nur in dem Sinne der fleischgewordene Logos Gottes, dass er das thatsächliche Menschheitsideal ist. Als Mensch ist er weder allwissend (I, 319. II, 281) noch allmächtig. Eine disponible Wundermacht hat er nicht (I, 331. 564. II, 422). Aber Gott kann Wunder thun, und Jesus selbst ist das grosse Wunder Gottes. „Die thatsächliche Erscheinung jenes Menschheitsideals ist und bleibt ein absolutes Wunder, d. h. sie ist aus dem Entwicklungsgange der Menschheit und den erfahrungsmässigen Factoren, welche denselben bestimmen, schlechterdings nicht zu erklären und abzuleiten“ (I, 186 f.). Solches Gotteswunder ist Christus aber nicht bloss im Schleiermacher'schen Sinne. Die Verwirklichung des Menschheitsideals in Jesu ist nicht das einzige Wunderbare an ihm. Das Christenthum soll ja, wie wir von vorn herein erfuhren,

ein Glaube an die religiöse Bedeutung geschichtlicher Thatsachen sein, „die, weil in ihnen Gott selbst sich der Welt zum Heil offenbart hat, im Stande sind, neues religiöses Leben zu wecken und es für die sittliche Umgestaltung der Menschheit fruchtbar zu machen.“ Während Volkmar (S. 52) „die Jungfrauengeburtsvorstellung“ bezeichnet als „eine schiefe, falsche, alles verderbende und verdunkelnde, die positiv zu beseitigen ist“, als „die Lucas- und Matthäuslegende, welche erst der Philosoph Justinus gegen die Gnosis brauchbar fand“, „aber erst der klerikale Hauptbetrüger des 2. Jahrhunderts, der Pseudo-Ignatius von ca. 160“ „als katholisch-verbindliches Dogma behauptet“ (S. 38): vertheidigt Weiss (I, 212 f.) das Empfangensein Jesu vom heiligen Geiste als die erste Heilsthatsache. Die Person des Heilbringers dürfe von vorn herein nicht, wie alle Adamskinder, ein Product der menschlichen Gattung sein, sondern müsse „als ein reines Gnadengeschenk seinem Vaterhause zunächst und damit dem ganzen Volke erscheinen. Um ein wahres Menschenkind zu sein, musste er freilich von einer menschlichen Mutter geboren werden; aber dass sie ihn gebar, war die Folge einer wunderbaren Gotteswirkung, kraft welcher die unberührte Jungfrau des Kind der Verheissung empfing“. Ein Unterpfand, „dass das Heil, welches Jesus gebracht, schon seinem Ursprunge nach ein Geschenk von oben gewesen ist“ (I, 224). So ist Jesus, dessen Höllenfahrt Weiss bei Seite lässt, auch „am dritten Tage auferstanden von den Todten“ (II, 595 f.). Seine Geschichte durfte nicht, wie die jedes Menschen, an seinem Grabe enden. Die Körperlichkeit des Auferstandenen ist freilich nicht ohne weiteres die eines Erdbewohners. Alle Ueberlieferungen über den Auferstandenen ergeben „das Bild einer Erscheinung, die, obwohl mit leiblichen Augen sichtbar, obwohl menschlich mit Menschen verkehrend, doch nicht an die Bedingungen einer irdisch-menschlichen Existenz gebunden ist“. In dieser Leiblichkeit findet Weiss einen doketischen Zug (II, 599 f.). Auffallend milde urtheilt unser conservativer Biograph Jesu über die Visionshypothese, mit welcher er durch die Annahme von

gottgewirkten Visionen die Thatsächlichkeit, ja Leibhaftigkeit der Auferstehung zu vereinbaren sucht (II, 603). Mit solcher Auferstehung fällt bei Weiss (II, 612 f.) die Himmelfahrt ganz zusammen. Der Glaube und die wunderleugnende Kritik sollen hier von gleich irrigen Voraussetzungen ausgehen. „Eine materielle Körperlichkeit, welche nur durch Vernichtung der Schwerkraft emporgehoben werden könnte, hat der Auferstandene überhaupt nicht gehabt, dessen verklärte Leiblichkeit von vorn herein den Bedingungen des irdischen Lebens entrückt war, wenn er auch den Jüngern sich in sinnenfälliger Gestalt zeigte; die himmlische Welt aber, in deren Lebenszusammenhang Jesus durch seine Auferstehung unmittelbar eintrat, ist der Natur der Sache nach den räumlichen Bedingungen des diesseitigen Weltlebens enthoben und verhält sich zu der Erde nicht, wie ein locales Oben zum Unten.“ So soll die mit der Auferstehung zusammenfallende Himmelfahrt Jesu nichts enthalten, „was mit den gottgeordneten Gesetzen des Diesseits im Widerspruch stehen könnte“ (II, 623). Als „sitzend zur rechten Hand Gottes“ wird Jesus dann bezeugt durch „gottgewirkte Visionen“, wie die dem Paulus widerfahrene (II, 624 f.). Das „von dannen er kommen wird zu richten die Todten und die Lebendigen“ bleibt bei Seite. Denn der Wiederkunftsgedanke Jesu, welchen Weiss auch dem Johannes-Evangelium (trotz 14, 22, nach welcher Stelle auch 14, 3 zu verstehen ist) unterlegt, löst sich auf in die Aussicht einer „nach seinem Tode die Fortsetzung seines Wirkens in einer von den Bedingungen des irdischen Wirkens befreiten und göttliche Wesensattribute fordernden Form“ (II, 299. 480 f.), womit der Bestimmtheit der zukünftigen Parusie bei den Synoptikern auf keine Weise Genüge geschieht. Das Wunderbare der Heilsthatsachen evangelischer Geschichte hält Weiss also nur bei dem Empfangensein vom heiligen Geiste strenge fest, wogegen es sonst mehr oder weniger abgeschwächt und verflüchtigt wird.

Auferstehung und Himmelfahrt Jesu will Weiss in Einklang setzen „mit den gottgeordneten Gesetzen des Diesseits“. Soll doch das Wunder überhaupt, selbst das Wunder im strengsten

Sinne oder das Wunder göttlicher Allmacht ohne Aufhebung der Naturgesetze denkbar sein. Solches Wunder besteht darin, dass eine übernatürliche Causalität an die Stelle der natürlichen Causalitäten tritt und Wirkungen vermittelt, welche aus natürlichen Ursachen unerklärlich sind (I, 188 f.). Wenn nun ein natürliches Agens vorübergehend ausser Thätigkeit gesetzt wird, werden doch offenbar Naturgesetze zeitweilig aufgehoben, hinterher wiederhergestellt. Man nehme nur ein Allmachtswunder, welches Weiss ausser der Geburt Jesu von der Jungfrau anerkennt. Bei dem Blindgeborenen Joh. 9, 1—7 lässt er (II, 407) durch wunderbare Gotteswirkung den Mangel der physiologischen Vorbedingungen des Sehens ersetzt oder das Hinderniss der Sehkraft hinweggeräumt werden. Heisst das nicht, dass Naturgesetze, welche das Sehen verhinderten, augenblicklich aufgehoben wurden, worauf dann alles wieder natürlich zugeht? So gläubig ist Weiss übrigens nicht, dass er alle in den Evangelien erzählten Wunder annähme. Er leugnet es nicht, dass in die evangelische Geschichte wunderbare Züge gekommen sind durch die Ueberlieferung (I, 145. 194 f.). Aber er legt diese Thatsache so zurecht, dass „in der Geschichte Jesu von vorn an so viel Wunderbares vorgekommen war, dass die Vorstellung von einem wunderbaren Gesammtcharakter dieser Geschichte sich bilden musste, die dann gern auch im Einzelnen das Wunderbare aufzuspüren oder hervorzuheben veranlasste". Dann kann man freilich gegen Katholiken, welche Wunder des hl. Franciscus von Assisi behaupten, wenig einwenden. In dem Leben Jesu nimmt Weiss (I, 142 f.) sich vollends die Freiheit, alle Engelerscheinungen von der Ankündigung Jesu bis zu seiner Auferstehung zu beseitigen. „Die Engelerscheinungen sind lediglich Träger göttlicher Offenbarungen, deren Thatsächlichkeit von der Form, in der sie gedacht werden, ganz unabhängig ist, da der Natur der Sache nach über Vorgänge des innersten religiösen Lebens es keine in menschliche Sprache und Geschichte gefasste exacte Ueberlieferung geben kann." „Der leibliche Teufel und die Engel der Versuchungsgeschichte, sowie der Engel, der das Grab öffnet, sind nicht Sagengebilde,

sondern lediglich schriftstellerische Einkleidung von Vorgängen, die sich uns im vollsten Sinne als geschichtlich erweisen werden“ (vgl. II, 136. 607 f.). Aber lassen sich die Einzelerscheinungen so einfach von dem Inhalte der Erzählungen selbst abthun, dass dieser dann in vollster Geschichtlichkeit übrig bliebe? Man nehme nur die Ankündigung der Geburt des Johannes durch den Erzengel Gabriel bei Lucas 1, 11 f. Weil Zacharias Bedenken ausspricht, wird ihm die Strafe zeitweiliger Stummheit angekündigt, und er kann sofort nicht mehr reden zu dem Volke (1, 22), muss bei der Benennung seines Sohnes eine Schreibtafel zu Hülfe nehmen und erhält erst dann seine Sprache wieder (1, 63. 64). Mit der Engelerscheinung muss Weiss (I, 227 f.) auch das Strafwunder beseitigen und das Schweigen des Zacharias dahin abschwächen, dass derselbe bloss von der ihm ohne einen Engel gewordenen Offenbarung nichts sagen wollte, bis er nach der Benennung seines Sohnes von ihr redete und sich selbst eines gewissen Unglaubens anschuldigte. Das ist ein blosses Surrogat für die lucanische Erzählung, welches niemand anzunehmen braucht. Und mit den Offenbarungen selbst, welche Weiss anstatt der Engelerscheinungen bietet, hat es seine eigene Bewandtniss. Lesen wir doch I, 347: eine göttliche Offenbarung könne, wie sie sich auch vermittle, keine Gewissheit erzeugen, wie die auf sinnlicher Erfahrung oder logischer Evidenz beruhende, „sondern, wie sie nur im Glauben empfangen werden kann, so kann sie durch die erlangte Ueberzeugung auch nur im Glauben festgehalten werden“.

Eigentliche Wunder hält Weiss in dem Leben Jesu noch mehrfach fest, aber nicht mehr als Thaten Jesu selbst. Dieselben habe Jesus nicht selbst gewirkt, wohl aber zuversichtlich hervorgerufen. Nur im festen Vertrauen auf die Hülfe Gottes, welcher allein Wunder thut, habe Jesus als Verheissungsworte zu dem Hauptmann von Kapernaum gesagt: „Gehe, wie du glaubtest, geschehe dir“ (Mt. 8, 13), oder zu dem Königlichen, welchen auch Weiss für eins mit jenem hält (Joh. 4, 50): „Gehe, dein Sohn lebt“ (I, 429 f.). Nur in

Zuversicht auf die Hülfe Gottes soll Jesus das schon verstorbene Mädchen angeredet haben: „Mädchen, dir sage ich: stehe auf“ (Mc. 5, 41), was doch ein ausdrückliches Gebot, keine blosse Verheissung ist (I, 558 f.). Nicht weniger ist es ein bestimmtes Gebot, wenn Jesus Luc. 7, 13 zu dem Verstorbenen in Nain sagt: „Jüngling, ich sage dir, stehe auf“ (I, 561 f.). Vollends ist es ein auf der Stelle wirkendes Gebot, wenn Joh. 11, 43 den schon Begrabenen herbeiruft: „Lazarus, hierher heraus“ (II, 428 f.)! So etwas lässt sich nimmermehr umdeuten in blosse Zuversicht auf die göttliche Hülfe. „Die göttliche Hülfe!“ Genauer drückt sich Weiss (I, 449) so aus, dass Jesu die Wundermacht seines Vaters „allezeit zu Diensten stand“ (II, 234), dass ihm „die Wunderhülfe seines Vaters allezeit zu Gebote stand“. Und das ist sein Fortschritt über die gewöhnliche Apologetik, dass er an die Stelle einer disponiblen Wundermacht Jesu selbst eine Jesu stets zu Diensten oder zu Gebote stehende Wundermacht Gottes setzt, womit das Verhältniss des Sohnes zum Vater gründlich umgekehrt wird. Zu solcher Annahme geben die Evangelien wahrlich kein Recht. Gewissheit der göttlichen Hülfe hat ja nicht einmal für sich selbst der wunderthätige Jesus der älteren Evangelien. In Getsemane zagt er und betet: „Mein Vater, wenn es möglich ist, so gehe der Kelch an mir vorüber, nur nicht, wie ich will, sondern, wie du willst“ (Mt. 26, 39. Mc. 14, 36. Luc. 22, 42, vgl. II, 285). Nach den beiden ältesten Synoptikern (Mt. 27, 46. Mc. 15, 34) ist es das letzte Wort des sterbenden Jesus: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Der Ausdruck der Gottverlassenheit ist für Weiss so störend, dass er ihn (II, 584 f.) gar bei Seite schiebt und zu bezweifeln scheint. „Auch die ältere Ueberlieferung meinte in diesem Seufzer die Anfangsworte eines Psalms zu hören, der so vielfach auf das Leiden des Messias gedeutet ist (Mc. 15, 34, vgl. Ps. 22, 2).“ „Geschichtlich sicher gestellt durch die bestbezeugten Thatsachen ist freilich zunächst nur das Eli Eli, womit Jesus selbst auf dem Höhepunkte der Todesqual noch seinen Gott im Himmel anrief.“ Jesus, welcher sich in seinem

eigenen Tode von Gott verlassen fühlte, sollte bei der Todesgefahr des Hauptmannssohns, noch ehe er ihn sehen konnte, des göttlichen Willens der Errettung vom Tode gewiss gewesen sein?

Vollends unstatthaft wird solche Zuversicht Jesu auf die göttliche Hülfe bei uneigentlichen Wundern, welche Weiss als „Vorsehungswunder“ bezeichnet. Da geht alles natürlich zu, nur greift die göttliche Vorsehung, deren Walten ein frommer Sinn überall wahrnimmt, hinüber über die physischen und psychologischen Causalitäten (I, 187 f.). Solche Vorsehungswunder schiebt Weiss gern den evangelischen Allmachtswundern unter. Das Hochzeitswunder zu Kana Joh. 2, 1—11 will Weiss (I, 368 f., vgl. II, 198) nur zur Noth als ein Allmachtswunder, wie es erzählt wird, stehen lassen. Dann habe man zu denken an eine göttliche Einwirkung auf das Wasser, „wodurch dasselbe den Geschmack und die Wirkung des Weines annehme“. Aber Weiss macht den Versuch, hier mit einem blossen Vorsehungswunder auszukommen. Als Jesus mit seinen neugewonnenen Freunden, zwar nicht mit Simon, welcher sich „längst“ [nach 3 Tagen, vgl. Joh. 1, 42 f. 44 f. 2, 1] getrennt und nach Kapernaum zurückbegeben habe, wohl aber mit Johannes, Nathanael, vielleicht auch dessen Freunde Philippus, nach Kana kommt, wird er mit demselben sofort zu der Hochzeit geladen. Für die unerwarteten Gäste [für Jesus nebst zwei oder drei Begleitern?] reicht der Weinvorrath nicht aus. Und doch kann es keine kleine Hochzeit gewesen sein, wenn ein eigener Tafelmeister die Dienerschaft zu befehligen hatte (2, 8). Die Mutter macht Jesum aufmerksam auf den Weinmangel (2, 3). Weiss findet es unbegreiflich, „dass man immer noch ganz überwiegend daran denken kann, dass hierin indirect die Aufforderung liegen kann, durch ein Wunder zu helfen“. Unausweichlich sei die Annahme, dass Maria an natürliche Abhülfe dachte. Diese Hülfe schiebe Jesus nur auf mit den Worten: „Was habe ich mit dir zu schaffen, Weib? Noch ist nicht gekommen meine Stunde“ (2, 4). Die Mutter verstehe es und weise die Diener an, ihm zu gehorchen (2, 5).

Als nun Jesus seine Stunde gekommen wusste, doch wohl ehe noch der Weinmangel allgemein bemerkt ward, also kaum eine Stunde später heisst Jesus die sechs grossen steinernen Krüge, welche je 2 oder 3 Metretas füllten, also zusammen durchschnittlich etwa $8^{7}/_{16}$ Eimer, bis oben mit Wasser füllen und dieses dem Tafelmeister zu kosten geben. Derselbe schmeckt vorzüglichen Wein. Da findet Weiss wohl in der späteren Erinnerung des Augenzeugen ein Allmachtswunder, meint aber in Wirklichkeit mit einem blossen Vorsehungswunder auszukommen. Es genüge ja die Annahme, „dass Jesu, der in unbedingtem Gottvertrauen die Hülfe zugesagt hatte, nur Zeit und Stunde dem Vater vorbehaltend, als er sich an den Kreis seiner Begleiter um Abhülfe wandte [Weiss schiebt also etwa die Anfrage Jesu an seine Begleiter unter: „Könnt ihr denn keinen Wein schaffen?"], die selbst zunächst keinen Weg dazu sahen, zuletzt noch in menschlich unvorhergesehener, wenn auch natürlich vermittelter Weise die Mittel zur Abhülfe der entstandenen Verlegenheit sich darboten" (I, 370). Wie soll man sich solche unvorhergesehene Weise nur vorstellig machen? Sollen noch etwa $8^{1}/_{2}$ Eimer vorzüglichen Weines irgendwo aufgefunden und schnell mit den sechs grossen Krügen voll Wasser vertauscht worden sein? Oder soll die Dienerschaft den besten Wein bei Seite geschafft und, da der sonstige Weinvorrath nicht reichte, und die Entdeckung drohte, wieder zum Vorschein gebracht haben? Und was ist das für ein „unbedingtes Gottvertrauen in Sachen, welche über den Lebensbedarf völlig hinausgehen? Das wäre ungefähr so, wie wenn jemand, dem zu einer Gesellschaft die Mittel fehlen, Gäste einlüde, indem er sich auf einen Lotteriegewinn verliesse! — Auch die Stillung des Sturmes Mc. 8, 25 f. lässt Weiss (II, 35 f.) in Wirklichkeit gar kein Wunder göttlicher Allmacht gewesen sein, sondern nur Jesu kühnes Gottvertrauen, hier allerdings in Lebensgefahr, durch eine plötzliche Windstille gekrönt werden. Da wäre Jesus wenigstens glücklicher gewesen, als C. Julius Cäsar, welcher in stürmischer Nacht den zagenden Steuermann antrieb mit den Worten: „Fürchte nichts, du fährst den Cäsar

und sein Glück“, aber umkehren musste. Die Fortuna Jesu würde dann den Eindruck gemacht haben, dass ihm Wind und See gehorchen. — Matth. 17, 27 lässt Jesum, als die Tempelsteuer eingefordert wird, zur Zahlung derselben den Petrus anweisen, die Angel auszuwerfen und dem ersten anbeissenden Fische nach Oeffnung des Maules einen Stater zu entnehmen. Aus diesen Worten kann Weiss (II, 151) schliessen, „dass das Geld nicht auf wunderbarem Wege beschafft werden solle, sondern auf den gewöhnlichen Wegen seiner [des Petrus] irdischen Berufsführung“. Nur ohne „die exegetischen Quälereien des älteren Rationalismus“ bringt er den Sinn heraus: Petrus, selbstverständlich auch die andern Jünger, sollten sich auf Fischerei legen, um die Tempelsteuer zu beschaffen. Der ganze Unterschied unsers Biographen von der bekannten Ansicht des D. Paulus besteht also darin, dass jener darauf verzichtet, das Wunder aus der evangelischen Erzählung durch Erklärung fortzuschaffen. — Auch bei dem Speisungswunder lässt Weiss (II, 200) nur die Annahme eines Vorsehungswunders übrig. „Gewiss ist, dass Jesus, als er die Austheilung begann, nur einen Vorrath hatte, welcher dem Bedürfniss auch nicht im allergeringsten entsprach, dass er aber die Austheilung nicht begonnen haben würde, wenn er nicht unbedingt darauf vertraut hätte, ihm werde nicht fehlen, was und wie viel er bedürfte, und dass sein Vertrauen nicht getäuscht ward. Durch welche göttliche Fügung es vermittelt ward, dass seine Erwartung sich erfüllte, das entzieht sich natürlich jeder geschichtlichen Nachweisung, aber keineswegs jeder Denkbarkeit. Wenn seine Gewalt über die Gemüther alle Einzelnen, die noch irgend welchen Vorrath hatten, bewog, dem bereitwilligen Gastgeber denselben zur Verfügung zu stellen; wenn es wirklich vielleicht unter denen, die bereits zur Passahfahrt nach Jerusalem gerüstet waren, nicht wenige solcher gab, die noch mit Brod und Zukost versorgt waren; wenn zuletzt wirklich so viel zusammenkam, dass reichlich und überreichlich genug da war, um die Volksmenge zu sättigen: so liegt hier eine Reihe göttlicher Fügungen vor, die wunderbar zu dem einen

grossen Erfolg zusammenwirkten. Es ist nicht bloss der religiöse Sinn, der sich weigert, diess Zusammentreffen für ein Zufallsspiel zu erklären, es ist die feste Zuversicht Jesu auf sein Resultat, welche unbedingt nöthigt, es auf ein Wunder der göttlichen Vorsehung zurückzuführen." Neu ist da im Verhältniss zu D. Paulus lediglich die Einsicht, dass der rein natürliche Vorgang wenigstens nicht der Sinn der evangelischen Erzählung ist, und der Name eines Vorsehungswunders. — Drei Evangelisten (Mt. 14, 25 f. Mc. 6, 48 f. Joh. 6, 19 f.) erzählen, dass Jesus wirklich auf dem See wandelte. Auch da bringt Weiss (II, 210 f.) in derselben Weise die natürliche Wundererklärung des D. Paulus mit der Etikette eines Vorsehungswunders. „Jesus wollte eben um die Nordspitze des Sees herum sich nach Betsaida begeben, wo das Zusammentreffen verabredet war, wesshalb es auch den dem Ufer sich unbewusst nähernden Jüngern schien, als wollte er an ihnen vorübergehen (Marc. 6, 48). — Wohl aber begreift sich ihr Erschrecken, wenn sie, ohne zu wissen, wie nahe sie dem Lande waren, Jesum plötzlich sich ganz nahe sahen, und selbst die Meinung, ein Gespenst zu sehen, lässt sich begreifen. — Immer blieb es eine höchst merkwürdige göttliche Fügung, dass gerade in dem Augenblicke, wo sie Jesu ansichtig wurden, ihre mühselige Fahrt leicht und über Erwarten rasch zu Ende ging; und diess hatte in der gewaltigen Erregung jener Nacht einen solchen Eindruck auf sie gemacht, dass sie sich durch ein Wunder an's Land versetzt glaubten und Jesu Nähe es gewesen zu sein schien, die ihnen Hülfe gebracht hatte" u. s. w. Alles ganz paulusisch bis auf die Einsicht, dass die Evangelisten ein Wunder erzählen. Einig mit D. Paulus ist D. Weiss (II, 42) auch bei der Schweineheerde Mc. 5, 1—20. Der Thatbestand soll kein andrer gewesen sein, „als dass der Rasende im letzten Paroxysmus, wie er die Heilung zu begleiten pflegt, seiner Vorstellung, dass die Dämonen in die Schweine fahren müssten, entsprechend, sich in die Heerde stürzte und diese den steilen Abhang hinabtrieb".

Aber hat denn Jesus gar keine Wunder selbst gewirkt,

sondern nur mit unbedingtem Gottvertrauen sich auf Gottes Hülfe durch Allmachts- oder Vorsehungswunder verlassen? Freilich, antwortet Weiss. Aber während Paulus Gal. 3, 5 das Wirken von Wundern mit dem Geiste verbindet, vermittelt unser Biograph Jesu eigene Wunder durch seine Leiblichkeit. Jesus, welcher wiederholt durch Handberührung oder Handauflegung heilt (Mt. 8, 3. 9, 29. Luc. 13, 13. 14, 4. Mc. 1, 31. 7, 33. 8, 13. 25. Joh. 9, 6), soll eine eigene Wundergabe gehabt haben, „eine einzigartige übernatürliche Heilgabe“ (I, 476), aber „eine körperliche Heilgabe“ (I, 473). Diese Heilgabe habe Weisse nur dadurch verdächtig gemacht, dass er sie mit den rein natürlichen Kräften des thierischen Magnetismus verglich und zu mancherlei anderen seltsamen Combinationen benutzte. Weiss findet den letzten Grund derselben in der Einzigartigkeit der Person Jesu, „und da diese zunächst in seiner vollkommenen Sündenreinheit bestand, in einer auf seiner unbedingten Herrschaft des Geistes [also doch des Geistes] über den Körper beruhenden Kräftigkeit seines leiblichen Organismus, welche ihn befähigte, die demselben einwohnenden Gesundheitskräfte durch körperliche Berührung auch auf Andre zu übertragen. Die Fähigkeit zu solcher Uebertragung war dann eben die besondre Gabe, durch welche sich die göttliche Wunderwirkung in der berufsmässigen Heilthätigkeit Jesu ordentlicher Weise vermittelte“. So ist Jesus selbst bei Weiss auch Wunderthäter. Bei der Mehrzahl der Heilungen Jesu ging „von seiner Berührung eine momentane Heilwirkung“ aus, welche, „obwohl ihres Erfolges schlechthin sicher, doch zunächst nur einen Heilprocess einleitete, der, nachdem einmal die Genesungskraft auf übernatürliche Weise mitgetheilt war, auf durchaus natürlichem Wege sich vollzog“. Das ist doch eine Aufhebung und Wiederherstellung von Naturgesetzen. Nun wissen wir, wesshalb Jesus Mc. 1, 40 f. den Aussätzigen, welchen Weiss (I, 541 f.) gar in eine Synagoge kommen lässt, mit der Hand berührt und anredet: „Ich will es, werde gereinigt!“ Aber nicht umsonst bedrohte ihn Jesus und warf ihn sofort hinaus. Wenn Jesus den geheilten Aussätzigen mit

Energie hinaustreibt (Mc. 1, 43), so ist das ein schlagender Beweis, dass mit der heilbringenden Berührung „keineswegs die volle Gesundheit eingetreten war, sondern erst der Process der Abheilung begann“ (I, 475). Der Aussätzige ist schon geheilt, aber noch nicht abgeheilt. Dem Hauptmannssohne hat Jesus, als er aus der Ferne seine Genesung verkündigte (Mt. 8, 13), am Ende aus besondrer Gunst gegen den Vater den langwierigen Heilprocess ersparen wollen. Nun wissen wir auch, wesshalb Jesus Mc. 8, 22—25 den Blinden, „der von draussen gekommen war“, wieder aus Betsaida herausführte. „Jesus heisst den Geheilten sofort nach Hause gehen, er soll den Flecken gar nicht mehr betreten (8, 26). Das kann nur den Zweck haben, dass die Heilung dort nicht ruchbar werde. Jesus will nicht, dass man darauf die Erwartung gründe, er werde wieder wie sonst seine Heilthätigkeit aufnehmen. Er kann wohl hie und da einem Einzelnen die göttliche Wunderhülfe zuwenden; seine öffentliche Wirksamkeit, wie er sie bisher als der grosse Wunderarzt ausgeübt hat, will er nicht wieder beginnen. Sie hat ihre eigentliche Bedeutung verloren, seit das Volk definitiv gezeigt, dass es seine messianische Bestimmung, auf die sie hinwies, missdeutet und bei ihrer Missdeutung verharren will (II, 238). Solche Fassung der Wunderthätigkeit Jesu, welche man den Medicinern zur Prüfung überweisen kann, ist schwerlich geeignet, die Gebildeten von der Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählungen zu überzeugen. Auf keinen Fall hat Weiss in dem Leben Jesu Wunder zu behaupten vermocht ohne thatsächliche Aufhebung und Wiederherstellung von Naturgesetzen.

II. Die Ausführung des neuesten „Lebens Jesu“.

Hat Weiss bei solcher Quellenkritik und Wunderansicht nun aber doch etwa den wirklichen Verlauf des Lebens Jesu in seinen Grundzügen aufzuhellen vermocht? Ist es ihm gelungen, den inneren Entwicklungsgang dieser grossartigen und

wahrhaft wunderbaren Geschichte darzulegen oder wenigstens seine Darlegung wesentlich zu fördern?

Weiss (I, 199—380) beginnt mit der Rüstzeit, in welcher er die synoptische Vorgeschichte Jesu bis zu seiner Taufe und Versuchung mit dem Anfange des Johannes-Evangeliums (1, 19—2, 12) zusammenfasst.

Da ist es wohl Apologetik, aber ganz vulgäre, wenn Weiss (II, 210 f.) die Abweichung der Stammbäume Jesu bei dem Matthäisten und bei Lucas vollkommen ausgleicht. Matth. 1, 15. 16 soll den Jakob als den leiblichen Vater Josephs nennen, dagegen Lucas 3, 23 den Eli als seinen Schwiegervater, also den Stammbaum der Maria geben. Eli könne nicht als Vater Josephs gemeint sein, „da Joseph vorher ausdrücklich als der nur vermeintliche Vater Jesu bezeichnet wird, es aber offenbar sinnlos ist, die Genealogie eines Mannes zu geben, von dem eben gesagt ist, dass Jesus nur im Volke als sein Sohn galt. Daraus folgt, dass Eli als Grossvater Jesu mütterlicherseits gedacht ist und die Genealogie also zeigen will, wie er durch seine Mutter Maria auch leiblich von David stammt, während Matthäus nachgewiesen hatte, dass er durch seinen Adoptivvater [Joseph] die Rechte eines legitimen Davididen besass“. Das soll sogar, exegetisch angesehen, die einzig mögliche Auffassung sein. Durch das Fehlen des Artikels vor *Ἰωσὴφ* Luc. 3, 23 (was übrigens textkritisch nicht einmal sicher ist) sei klar genug angedeutet, „dass er nicht in die hier aufgezählte Ahnenreihe gehört, dass also an Stelle dieses nur vermeintlichen Vaters Maria es ist, durch welche Jesus von Eli und seinen Vorvätern abstammt“. Also (*Ἰησοῦς*) *ὢν, ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλεὶ τοῦ Μαθθὰτ τοῦ Λευεὶ κτλ.* soll heissen: Jesus, seiend, wie gemeint ward, ein Sohn Josephs, des (Schwieger)sohnes Eli's, des (leiblichen) Sohnes Mattat's, des Sohnes Levi's u. s. w. Vergebens hat Winer (Gramm. § 18, 6) gelehrt, dass Eigennamen, welche durch beigefügte Verwandtschafts- oder Amtsnamen bestimmt sind (da sie eben erst durch das Prädicat ihre Bestimmtheit erlangen),

des Artikels gewöhnlich entbehren. Joseph wird also ausdrücklich näher bestimmt als der Sohn Eli's, und zwar als dessen leiblicher Sohn, wie dieser der Sohn Mattat's ist u. s. w. Alles hört auf, wenn Weiss hier nicht Joseph's, sondern der Maria Vorfahren findet und hinzufügt, dass diese wegen des schliesslichen τοῦ Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ, da Adam nach biblischer Anschauung nicht als Sohn Gottes bezeichnet werden könne, nicht subordinirt, sondern coordinirt seien. So gut, wie Philo de nobilitate § 3 (Opp. II, 440) von Adam schrieb: τοῦ δὲ πατὴρ μὲν θνητὸς οὐδεὶς οὐδὲ αἴτιος, ἀλλ' ἢ θεός, kann auch Luc. 3, 38 den Adam als Sohn Gottes bezeichnet haben. Da uns hier nichts von den „Küsten [soll heissen: „Künsten"] einer übel berathenen Apologetik" (II, 212) geboten werden soll, werden uns Weiss-Künsteleien vorgemacht, welche ein bezeichnendes Vorspiel dieses „Lebens Jesu" bilden.

Aus den Erzählungen der Geburt des Johannes und Jesu selbst bei Lucas und dem Matthäisten merzt Weiss, wie wir schon wissen, alle Engelerscheinungen aus, ohne sich sonst, wie bei dem Sterne Mt. 2, 9, über die gewöhnlichste Apologetik zu erheben (II, 255), erlaubt sich auch andre Abweichungen von den evangelischen Erzählungen, aber behauptet entschieden das leibliche Empfangensein Jesu von dem hl. Geiste als äussere Thatsache. Nachdem der Maria zwar nicht durch einen Engel (wie Luc. 1, 26 f.), wohl aber durch irgend eine göttliche Offenbarung das Wunder ihrer jungfräulichen Empfängniss angekündigt worden ist (I, 213), reist die schwangere Jungfrau sofort zu ihrer Verwandten Elisabet, nicht sowohl, um, wie Luc. 1, 36. 39 es darstellt, deren Schwangerschaft als ein Beglaubigungszeichen wahrzunehmen, sondern vielmehr, um sich in dem frommen Priesterhause zu bergen und sich von Zacharias ein Zeichen über ihren Wandel geben zu lassen für den Fall, dass sie den wahren und doch so unglaublichen Grund ihrer Mutterhoffnungen offenbarte (I, 227). Ein Sittenzeugniss von dem Priester! Während Lucas 1, 56 die Maria noch vor der Entbindung der Elisabet nach Hause reisen lässt, gönnt Weiss (I, 227) ihr nach drei Monaten der Schwangerschaft noch die

Mitfeier der Beschneidung des Johannes. Und doch soll die Familie Jesu nebst allen Mitwissenden das höchste und heiligste Interesse gehabt haben, das Geheimniss auf's sorgfältigste zu wahren, um die Ehre des Hauses nicht preiszugeben (I, 217 f.). Die Hirten, bei welchen die Engelbotschaft Luc. 2, 9 f. wieder blosse Einkleidung ist, erregen durch ihre Begrüssung die Verwunderung der Eltern, „dass das selige Geheimniss ihres Hauses nun auf einmal auch Fernstehenden kund gemacht war“ (I, 244 f.). Und doch soll das Empfangensein vom hl. Geiste Geheimniss des Hauses geblieben sein. „Es lässt sich billig bezweifeln, ob die frommen Eltern sich berufen fühlten, dem Sohne von den wunderbaren Ereignissen und von den Weissagungen zu erzählen, die seine Geburt umgeben und den Schlummer seiner unbewussten Kindheit gesegnet hatten“ (I, 290, vgl. S. 293 f.). Erst spät, vielleicht erst nach dem Tode der Maria verbreitete sich in der Gemeinde die Kunde von den wunderbaren Umständen der Geburt Jesu (I, 217 f.). „Ob Marcus aus dem Munde des Petrus, dem er seine Erinnerungen verdankt [1]), ob Paulus, dessen Briefe zeigen, wie wenig er selbst auf die Details des öffentlichen Lebens Jesu Gewicht gelegt, je etwas von diesen Ueberlieferungen gehört, wissen wir nicht. — Johannes, der wegen seines Verhältnisses zu Maria um diese Frage sicher Bescheid wusste, hat freilich nach dem ganzen Zwecke seines Evangeliums keinen Anlass gehabt, auf die Geburtsgeschichte einzugehen“ u. s. w. (I, 218). Erst zwei Ungenannte, der

[1]) Dass Jesus von den Nazaretanern bei Mc. 6, 3 als *ὁ τέκτων*, *ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας* (nicht, wie Mt. 13, 55 als *ὁ τοῦ τέκτονος υἱός*, dessen Mutter Maria heisst) bezeichnet wird, findet der conservative Biograph Jesu in voller Uebereinstimmung mit dem radicalen ganz vereinbar mit völliger Unkenntniss des Marcus von der vaterlosen Erzeugung Jesu, welche von den beiden andern Evangelisten erzählt wird. Volkmar trägt (S. 31 f. 44 f.) noch einmal die längst beleuchtete Behauptung vor, Jesus heisse „Sohn der Maria“, weil diese „als Wittwe der grossen Familie so vorstand, dass nach ihr das Haus und die Kinder genannt wurden“. Die ganz unmorgenländische Benennung der Söhne nach der Mutter wird aber wahrlich nicht belegt durch das Haus der Maria Apg. 12, 12.

Verfasser der sicher palästinischen Quellenschrift des Lucas und der Matthäist (nicht vor 70) sollen das Familiengeheimniss vor der Vergessenheit bewahrt haben (I, 223). „So bleiben wir denn mit gutem Grunde dabei stehen, dass das Vaterhaus Jesu wirklich jenes Geheimniss barg, welches von jeher [doch wohl erst seit jenen beiden Ungenannten?] zu einem Unterpfande dafür geworden ist, dass das Heil, welches Jesus gebracht, schon seinem Ursprunge nach ein Geschenk von oben gewesen ist“ (I, 224). Auf keinen Fall hat Weiss ein Recht, ein Familiengeheimniss, von welchem noch Paulus keine Kunde zeige, welches lediglich auf dem Berichte von zwei Ungenannten beruht, als Dogma aufzustellen.

Der zwölfjährige Jesus redet im Tempel Luc. 2, 49 von Gott als „seinem Vater“. „Dieser Knabe weiss sich in einem einzigartigen Verhältniss zu Gott seinem Vater, dessen Zug er folgen muss, und sollte er darüber scheinen die kindliche Liebespflicht zu vernachlässigen. — Seit das Kind auf dem Schoosse der frommen Mutter die Augen aufschlagen lernte zu dem Einen Gott Himmels und der Erde, zu dem Gott seiner Väter, hat es sich als den Sohn dieses Gottes gefühlt, der ihn mit seiner väterlichen Liebe umfasste. — Kein Bewusstsein eines Fehltritts, keine unlautere Regung des Herzens hat je die reine Seligkeit dieses Liebesverhältnisses getrübt. Nicht erworben hat er die Liebe seines Vaters durch seine Frömmigkeit oder Tugendübung; denn er hat sie besessen, seit er den Vaternamen stammeln konnte“ (I, 269). „Schon als zwölfjähriger Knabe hat er sich als Sohn Gottes gefühlt im einzigartigen Sinne, als den Gegenstand einer göttlichen Liebe, wie sie um ihn her keiner besass noch besitzen konnte“ (I, 291). „In seinem Innern lagen die Bedingungen, welche ihn zu der Gewissheit führten, dass er der Erwählte der messianischen Heilszukunft, der gottgesandte Retter seines Volkes sei“ (I, 290). Jesus musste aber auch von selbst zu dem Bewusstsein kommen, „dass seine Erwählung in den Tiefen der Ewigkeit wurzele“, wenn auch dieses Bewusstsein „keineswegs alle Momente seines Lebens gleichmässig und mit gleicher Klarheit durchdrang“ (I, 293).

In dem Selbstbewusstsein Jesu wurzelte also das Bewusstsein seiner Messianität, wie es die Synoptiker darstellen, und das Bewusstsein einer Art von Präexistenz (vgl. II, 156 f. 299. 305. 392. 404), welche Seite Johannes weiter ausgebildet hat. Für die beiderseitigen Darstellungen des Lebens Jesu sucht Weiss eine gemeinsame Wurzel aufzuzeigen.

Sobald nun die Synoptiker mit Johannes zusammentreffen, müssen sie vor diesem zurücktreten. Die Herabkunft des Geistes bei der Taufe Jesu lässt Weiss (I, 311 f.) nicht sowohl mit Mt. 3, 16. Mc. 1, 10 Jesu selbst sichtbar und zutheil werden, vollends nicht mit Luc. 3, 22 in leibhaftiger Taubengestalt erfolgen, sondern vielmehr nach Joh. 1, 32 das dem Täufer verheissene Zeichen sein, welches er bezeugt habe mit den Worten: „Ich habe geschen den Geist herabsteigend wie eine Taube vom Himmel; und er blieb auf ihm gerichtet.“ Diese gottgewirkte Vision bezeugt aber doch die Herabkunft des Geistes auf Jesum, und es fragt sich, wie der göttliche Logos, wenn dessen Fleischwerdung schon mit der Geburt Jesu abgeschlossen sein sollte, des göttlichen oder heiligen Geistes noch bedürfen kann. Weiss (I, 315 f. 320) lässt auch den fleischgewordenen Logos der Einwirkung des göttlichen Geistes noch ebenso fähig als bedürftig gewesen sein, hebt aber thatsächlich die Fleischwerdung des göttlichen Logos auf. „Auch die normalste menschliche Entwickelung ist nicht eine solche, die alles rein aus sich selbst hervorbringt und solcher göttlichen Gnadenwirkungen nicht bedarf, sondern eine, die stets für sie offen und widerstandslos durch sie bestimmt ist.“ Das mag von dem Jesus der Synoptiker gelten, aber nimmermehr von dem fleischgewordenen Logos des Johannes. Der göttliche Logos würde dann ja nichts weiter zu thun haben, als die menschliche Entwicklung für göttliche Gnadenwirkungen offen zu halten. Wie kann Jesus schon von der Geburt her der fleischgewordene Logos sein, wenn er doch erst durch den in der Taufe gegebenen Geist Gottes ausgerüstet werden musste „mit mehr als menschlichem Wissen“ (I, 361 f.), wenn er „einer gottgegebenen Gewissheit, wie sie ihm, der von der Taufe an unter den beständigen

Einwirkungen des göttlichen Geistes stand, auf seinen Berufswegen nie fehlen konnte", noch bedürftig war (II, 281), wenn ihm „in Entscheidungen, wo jede menschliche Berufung versagt", erst „durch den Geist, unter dessen Einflüssen er seit der Taufe stand, der Wille Gottes unmittelbar kund werden musste" (II, 377)? Schon vor der Taufe lässt Weiss ja das nie gestörte Liebesverhältniss Jesu als des Sohnes und des himmlischen Vaters stattgefunden haben. Und nach der Taufe würde der göttliche Logos vollends nichts mehr zu thun haben, wenn nun die beständige Einwirkung des göttlichen Geistes eintreten sollte. Schon hier zeigt es sich, dass die synoptische und die johanneische Darstellung nun einmal nicht gleichartig sind, und dass die Herabkunft des Geistes auf Jesum bei der Taufe eine ganz andre Bedeutung haben muss, als bei den Synoptikern. Der wohl übernatürlich erzeugte, aber immer noch menschliche Jesus der Synoptiker bedarf zum Antritte seines Messiasberufs noch der Ausrüstung durch den göttlichen Geist. Bei Johannes kann der Geist, welcher bei der Taufe auf Jesum herabkommt, schlechterdings nichts Anderes, als der Logos-Geist selbst sein, dessen Kommen eben nicht mit der Geburt Jesu, noch nicht einmal bei dem Auftreten des Täufers (vgl. Joh. 1, 9) schon abgeschlossen ist[1]). Der tiefe Unterschied der beiderseitigen Darstellungen wird von Weiss (I, 348) vollends verkannt bei der Versuchung Jesu, welche bei den Synoptikern die Berührung Jesu als des würdigen Trägers des bei der Taufe erhaltenen Geistes ergiebt. Dass die Versuchung bei Johannes fehlt, erklärt sich wahrlich nicht daraus, dass sie für die lehrhaften Zwecke des Johannes keine „Bedeutung" gehabt habe, sondern lediglich daraus, dass ihre Bedeutung mit der Fleischwerdung des göttlichen Logos, zumal wenn sie erst durch die Taufe abgeschlossen wird, schlechthin unvereinbar ist. Weiss, welcher hier mit Recht die Nichtursprünglichkeit des Marcus anerkennt (I, 326), will ebenso

[1]) Vgl. meine Schriften über das Evg. Joh. S. 254 f. und über die Evangelien S. 239 f.

wenig, wie von den Engelerscheinungen, auch von einem leibhaftigen Kommen des Satans zu Jesu etwas wissen, welches er, obwohl es von drei Evangelisten erzählt wird, gar „dem ganzen Neuen Testament durchaus fremdartig“ findet (I, 329). Vulgäre Apologetik ist es freilich nicht, wenn die ganze Versuchungsgeschichte aufgelöst wird in innere Vorgänge, welche Jesus den Jüngern mitgetheilt habe (I, 325 f.).

Nach dieser Auflösung schiebt Weiss die Synoptiker bei Seite, um sich allein an Johannes 1, 19 — 2, 12 zu halten. Von vorn herein verkennt er die Ungleichartigkeit der johanneischen und der synoptischen Darstellung, wenn er (I, 343 f. 346) die Leugnung des Täufers Elias zu sein (Joh. 1, 21), für welchen ihn doch der synoptische Jesus (Mt. 11, 15. 17, 12. Mc. 9, 13, vgl. Luc. 1, 17) ausdrücklich erklärt, nur auf den leibhaftigen Elias beziehen will. Für den leibhaftigen Elias wird der Täufer auch bei den Synoptikern nicht ausgegeben, und es ist ein bezeichnender Unterschied, dass er bei den Synoptikern feierlich für Elias erklärt wird, bei Johannes dagegen ebenso feierlich erklärt, der Elias, welchen die Juden als Vorläufer des Messias erwarteten (Mt. 17, 11. Mc. 9, 12, vgl. Mt. 16, 14. 27, 47. Mc. 6, 15. 8, 28. 15, 35. Luc. 9, 18. 19), nicht zu sein. Dieser Unterschied ist auch für den Messiasbegriff der beiderseitigen Darstellungen wohl zu beachten. Bei den Synoptikern ist die Erkenntniss Jesu als des Messias das Höchste, was von Menschen erst gegen Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu Simon-Petrus erkennt (Mt. 16, 15. Mc. 8, 29. Luc. 9, 20). Dagegen bei Johannes, welcher auch nach Weiss (I, 349 f.) dem Täufer schon die Präexistenz und Sündentilgung Jesu erst in den Mund gelegt hat, wird Jesus sofort nach der Taufe von den ersten Jüngern, welche bereits in der Jordanaue zu ihm kommen, auch von Simon, welcher von vorn herein den Petrus-Namen erhält (Joh. 1, 43), als der Messias anerkannt (Joh. 1, 42, vgl. 1, 46) und in diesem Sinne der Sohn Gottes und König von Israel genannt (Joh. 1, 50). Wie ist dieser Unterschied anders zu erklären, als so, dass der Messiasbegriff bei den Synoptikern der höchste, bei

Johannes der niedrigste Ausdruck des wahren Wesens Jesu ist? Weiss (I, 360) kann sich nicht anders helfen als durch eine gewaltsame Abschwächung des Messiasglaubens der Jünger bei Johannes: „Freilich, dass dieser schlichte Rabbi von Nazaret schon der Messias sei, wie sie ihn nach der alttestamentlichen Weissagung sich vorstellten, das ist ihnen sicher nicht in den Sinn gekommen [auch dem Philippus nicht, welcher Joh. 1, 46 sagt: „den, von welchem Moses in dem Gesetze und die Propheten schrieben, haben wir gefunden?“ auch dem Nathanael nicht, welcher Joh. 1, 50 sagt: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du der König von Israel?“]. Aber dass er und kein Anderer der Erwählte Jehova's sei, welcher einst durch Gottes Wundermacht zu der Würdestellung gelangen werde, von der aus allein er alle Hoffnungen des Volkes erfüllen könnte, und sich als der Messias erweisen, das war der Inhalt ihres Messiasglaubens, das und das allein kann auch der Inhalt ihres Messiasbekenntnisses sein.“ Aber Weiss selbst bleibt gar nicht stehen bei einem blossen Messias in spe. Simon und die andern Fischer, welche Jesus am galiläischen See beruft (Mt. 4, 18 f. Mc. 1, 16 f.), sollen ja bereits wissen, dass Jesus „der Messias Israels ist“, dass der Messias sie ruft (I, 434 f.). Nur weil der Johannist den alttestamentlich-jüdischen Begriff des Messias als den niedrigsten Ausdruck des christlichen Glaubens fasst, kann er die Jünger mit ihm beginnen und den Simon als den ersten Bekenner dieses Glaubens von vorn herein den Namen des Felsenmannes erhalten lassen. Johannes 1, 43 lässt ja Jesum den Simon gleich bei dem ersten Zusammentreffen anreden: „Du wirst genannt werden Kephas (Petrus)“, während Jesus Mt. 16, 18 doch erst nach dem Bekenntniss zu Simon sagt: „Auch ich aber (zeichne dich aus, wie der Vater im Himmel, welcher dir den Menschensohn als Christus und Gottessohn geoffenbart hat, und) sage dir, dass du bist Petrus, und auf diesem Felsen werde ich meine Gemeinde erbauen.“ Es ist vulgäre Apologetik, wenn Weiss (I, 357) bemerkt: „Selbstverständlich sollte Simon diesen Namen [Joh. 1, 43] nicht sofort führen, sondern erst, wenn er denselben sich

verdient habe. — Erst als er sich als der Fels der Gemeinde bewährt hatte, fing man an, ihm mit diesem Ehrennamen zu bezeichnen.“ Marcus habe sich sichtlich die Vorstellung gebildet, als ob ihm der Name Petrus bei der Apostelwahl gegeben sei (3, 16). Und bei Mt. 16, 18 handele es sich gar nicht um die Verleihung oder Bestätigung des Namens Kepha, „sondern darum, dass Petrus mit Beziehung auf den Namen, den er ihm einst beigelegt hatte (Joh. 1, 43), und darum mit Hinweisung auf die Eigenschaft, welche derselbe bezeichnet, und welche Simon eben auf's klarste bewiesen hatte, die Erwartungen ausspricht, die er auf diese Eigenschaft seines Jüngers gründet“ (II, 273). Das Auszeichnende bei Matthäus geht fast verloren, wenn man (gegen den klaren Wortlaut) den Sinn einlegt: „Auch ich aber sage dir, dass du jetzt Petrus bist, welche Benennung ich dir einst in Aussicht gestellt habe.“ Ein eigenthümlicher Schluss der „Rüstzeit“ ist es vollends, wenn Weiss (I, 364. 435) den Simon nach der Ankündigung des Felsenmannnamens alsbald von Jesu fortgehen, nicht einmal nach Kana mitreisen, sondern nach seiner Fischerei in Kapernaum zurückkehren, dann aber Jesum mit Mutter, Brüdern und Jüngern (ohne Simon) sofort nach Kapernaum reisen lässt (Joh. 2, 12). „Sicher galt der Besuch zunächst dem ihm [Jesu] so nahe verwandten Hause des Zebedäus; aber auch seinen Simon wird er aufgesucht haben, um das Band mit ihm näher zu knüpfen“ (I, 373).

„Die Saatzeit“ umfasst bei Weiss (I, 381—565) zunächst Joh. 2, 13 — 4, 54, dann verschiedene Stücke der Synoptiker. Jesus beginnt sein öffentliches Auftreten mit der Reise zu dem ersten Passahfeste nach Jerusalem und vollbringt sofort die Tempelreinigung, welche Marcus 11, 15 f. und die beiden andern Synoptiker irrthümlich in das letzte Passahfest verlegt haben sollen (I, 386 f.). Das Räthselwort Joh. 2, 19 habe der vierte Evangelist wohl unrichtig auf Tod und Auferstehung Jesu gedeutet, aber allein richtig erhalten (I, 391 f.). Als was tritt nun Jesus öffentlich auf? Weiss antwortet: noch nicht offen als Messias. So gewiss Jesus sich darüber klar

war, der Messias zu sein, soll er doch mit dem directen Bekenntniss seiner Messianität vor dem Volke zurückgehalten haben, um nicht die messianische Revolution zu entfesseln (I, 449). Wie konnte aber Jesus mit seiner Messiaswürde vor dem Volke noch zurückhalten, wenn die Jünger ihn von vorn herein als Messias anerkannt hatten, und wenn doch selbst in Jerusalem „Viele glaubten an seinen Namen, da sie schauten seine Wunderzeichen, welche er that“ (Joh. 2, 23)? Wie kann man Jesum noch nicht den Messias genannt haben (I, 398. II, 98), wenn man doch „an seinen Namen“ glaubt? Man lese nur Meyer-Weiss z. d. St. Freilich soll man schon nach anderthalb Jahren Jesu Auftreten an diesem Passahfeste in Jerusalem „wohl lange vergessen“ haben (II, 385). Bei den Samaritern nimmt Jesus Joh. 4, 25 f. gar keinen Anstand, sich für den erwarteten Messias zu erklären (I, 418. 450), und findet Anerkennung als der Weltheiland (Joh. 4, 42). Kann der Johannist uns die Vorstellung zumuthen, dass Jesus bei den Juden kryptomessianisch, bei den Samaritern phaneromessianisch aufgetreten sei, und dass die Samariter, wenn sie auch mit Juden nicht verkehrten (Joh. 4, 9), die Anerkennung des Weltheilands so geheim gehalten haben sollen, dass zu den Juden nichts verlautete? Soll Jesus Mt. 10, 5 den Zwölfen vielleicht auch desshalb den Eintritt in eine Samariterstadt verboten haben, damit von seiner Messias-Erklärung nichts vor der Zeit unter den Juden bekannt würde? Bei dem Königlichen in Kapernaum beurlaubt Weiss (I, 427 f.) den Johannes, so dass dieser den Hergang nur von Hörensagen kannte und den Sachverhalt (4, 45—54) unabsichtlich umbildete, wendet sich sodann den Synoptikern zu, welche erst seit der Verhaftung des Täufers das öffentliche Auftreten Jesu beginnen (I, 432 f.). Geht es aber an, die Synoptiker den Bericht des Johannes einfach fortsetzen zu lassen? Sind die beiderseitigen Berichte so gleichartig, dass sie an einander gefügt werden können? Zu dem vorläufigen Ende des Johannes passt der Anfang der Synoptiker ungefähr so, wie bei den Fusszehen des danielischen Kolosses Eisen und Thon. Bei Johannes hat Jesus ja schon

vor der Verhaftung des Täufers von der Jordanaue her seine Jünger (2, 2. 11. 12. 17. 22. 3, 22, vgl. 4, 2. 8. 4, 31 f.), unter ihnen Johannes, Andreas, Simon. Bei den Synoptikern beruft Jesus erst nach der Verhaftung des Täufers am galiläischen See seine ersten Jünger: Simon und Andreas, Jacobus maior und Johannes. Weiss (I, 434 f.) lässt nun nach Johannes die Berufenen bereits wissen, dass Jesus der Messias ist, und doch auch, da die Synoptiker es verwehren, wieder nicht (I, 453. II, 98), so dass man gar nicht weiss, woran man eigentlich ist. Und Jesus soll sich für den Messias bei den Samaritern rückhaltslos, dagegen bei den Juden noch nicht ausdrücklich erklärt haben. Wie ist solche Zweizüngigkeit gerade bei Jesu nur denkbar? Weiss (I, 449 f.) belehrt uns, der Messias sei ja keineswegs bloss ein religiös-sittlicher Reformator gewesen. Mit der Vollendung der Theokratie habe Jesus auch eine Umwandlung der politisch-nationalen Verhältnisse erwartet, wenn auch seine Auffassung des Alten Test. frei und geistig genug war, um eine solche Umgestaltung nicht nothwendig an seine Thronbesteigung zu knüpfen. „Aber er erwartete von der Wundermacht seines Vaters, die ihm allezeit zu Diensten stand, dass dieselbe ihm auch die Mittel und Wege weisen werde, diese letzte Hoffnung seines Volkes zu erfüllen. Aber das Wie überliess er ihm, und das Ob machte er abhängig von dem Eingehen des Volkes auf die Art, wie er das Gottesreich nach Gottes Art begründete. Umgekehrt das Volk. Dieses wollte nun einmal nur von einer Art wissen, wie sich seine Erwartungen erfüllen sollten durch die Thronbesteigung seines Messias und durch die Befreiung von dem Joche der Römer und ihrer Creaturen. Und von einer Vollendung der Theokratie im religiös-sittlichen Sinne wollte es nur wissen, wenn diese Vorbedingung desselben erfüllt war. — Damit war Jesu von selbst der Weg seines Vorgehens vorgezeichnet. Hätte er damit begonnen, sich von vorn herein als den gottgesandten Messias zu proclamiren [was er doch bei den Samaritern gethan haben soll], so hätte er damit unmittelbar die messianische Revolution entfesselt. Die Elemente dazu gährten seit den Tagen

des Gauloniten überall im Volke; und sobald man den gefunden, der nach göttlicher Bestimmung zur messianischen Zeit an der Spitze der Nation stehen musste, war man sicher zu allem bereit; aber man wollte dann auch nicht zögern. Entzog er sich dann dem Volke, so war dasselbe ein für allemal mit ihm fertig, so konnte er in keinem Sinne ihr Messias sein. Diese Katastrophe musste vermieden, sie musste, wenn unvermeidlich, hinausgeschoben werden, bis zwischen ihm und dem ganzen Volke oder wenigstens einem festen Kern desselben ein Band geschlungen war, das selbst über jene Enttäuschung seiner liebsten Hoffnungen hinaus festhielt. Das konnte aber nur geschehen, wenn erst in dem Maasse die Ueberzeugung von seiner messianischen Bestimmung sich im Volke verbreitete und festwurzelte, in welchem es ihm gelang, sich desselben auch geistig zu bemächtigen, es merklich an sich zu fesseln im Ganzen oder in seinen besten Söhnen. So nur konnte das Volk allmählich für seine Auffassung von der Begründung des Gottesreiches erzogen werden. — Darum hat er sich nie direct über seinen Beruf ausgesprochen, ausser wo, wie bei der Samariterin (Joh. 4, 25 f.), die in seiner Volkswirksamkeit ihn leitenden Rücksichten von selbst wegfielen. Er hat einen Weg gefunden, um das Bewusstsein seines einzigartigen Berufes, auch vor dem Volke, nicht zu verleugnen, ohne doch die an den Namen des Messias sich unmittelbar knüpfenden Hoffnungen irgendwie zu ermuthigen.“ Das sei offenbar die Lösung des Räthsels, weshalb er stets von dem Menschensohne sprach und es den Hörern überliess, aus der Art, wie er von ihm sprach, abzunehmen, dass er dieser Menschensohn sein wolle. So bezeichnete er sich als den bestimmten Menschensohn, dessen Einzigartigkeit für seine Zuhörer keiner Erläuterung bedurfte. Dieser Ausdruck soll das Volk immer wieder vor die Frage gestellt haben, ob es in dem, was Jesus von dem Menschensohne und seinem Berufe aussagte, seinen Messias erkennen wolle. „Je mehr Jesus die Erfüllung der Verheissung unmittelbar mit seiner Person und Erscheinung in Verbindung brachte, um so näher legte sich dem Volke direct die Messias-

frage. Dass er freilich so, wie er war und in dem, was er that, noch nicht der Messias sei, wie sie ihn erwarteten, darüber konnte ja kein Zweifel sein. — Daher wird der Glaube an seine Messianität immer wieder mit Zweifeln gerungen haben, und die Frage, ob er der Messias selbst oder vielleicht doch nur einer seiner Vorläufer sei, nie ganz zur Ruhe gekommen sein“ (II, 153 f.). In Gang erhalten ward die Messiasfrage auch durch Jesu Heilungen von Besessenen (I, 454 f.). Dieselben standen wirklich unter dem Einfluss einer dämonischen Macht, welche auch Jesum als Messias anerkannte (I, 463). Die Messiasfrage ward ferner in Gang erhalten durch sonstige Krankenheilungen, bei welchen auch Jesu körperliche Heilgabe in's Spiel kam, endlich durch seine Lehrthätigkeit, namentlich in der grossen Bergrede (I, 484 f.). So conservativ sich übrigens Jesus auch zu der Gesetzesreligion stellte, so nahm er doch zu dem Sabbat eine freie Stellung ein (I, 546). Allem diesem liegt gewiss etwas Richtiges zu Grunde: der Unterschied des Messiasbewusstseins Jesu von der jüdischen Vorstellung des Messias als eines herrlichen Weltherrschers aus David's Stamme. Im Gegensatze gegen das Politische des jüdischen Messiasbegriffs hat Jesus eine durchaus religiöse, wenn auch immer noch nationale, Fassung desselben vertreten. Eben desshalb kann es sich aber zwischen ihm und den Juden nicht bloss darum gehandelt haben, ob der Messias mit dem Politisch-Nationalen oder mit dem Religiös-Sittlichen anzufangen habe. Wäre Jesus mit der politisch-nationalen Seite des jüdischen Messiasbegriffs einverstanden gewesen, so wäre, da die Juden doch auch das Sittlich-Religiöse festhalten wollten, eine Einigung nicht so schwierig gewesen. Da aber Jesus, wie auch ich behauptet habe (in dieser Zeitschrift 1863. III. S. 327 f.), in der Selbstbenennung „Menschensohn“ sein Messiasbewusstsein verhüllt ausdrückte, kann er um so weniger, wie der Johannist erzählt, wenn auch nur unter den Samaritern, sich schon ausdrücklich für den Messias erklärt haben, und wenn man die synoptische Darstellung verstehen will, hat man die johanneische bei Seite zu lassen. Der Täufer hat wohl, als er in der Haft die Christus-

Werke Jesu vernahm, angefragt, ob Jesus der Kommende sei, oder ob man auf einen Andern warten solle (Mt. 11, 2 f. Luc. 7, 19 f.), was Marcus nicht zum Zeichen seiner Ursprünglichkeit völlig auslässt. Aber dem Volke galt Jesus noch bei dem Einzuge in Jerusalem nur als der Prophet von Nazaret (Mt. 21, 11). Man fragte noch bis zum Bekenntniss des Petrus bloss, ob Jesus der wieder erstandene Täufer Johannes oder Elias der Vorläufer des Messias, oder Jeremias oder irgend einer von den Propheten sei (Mt. 16, 14. Mc. 8, 28. Luc. 9, 19, vgl. Mc. 6, 15). Nach den drei älteren Evangelien hat ausser dem Täufer noch niemand daran gedacht, dass er am Ende der Messias sein könne. Der von vorn herein erklärte Messias gehört erst dem vierten Evangelium an.

„Die Zeit der ersten Kämpfe" stellt Weiss (II, 1 bis 186) hauptsächlich aus den Synoptikern zusammen nach einer Auswahl, welche sich um die Reihenfolge wenig kehrt. Noch weniger kehrt er sich an den Inhalt der synoptischen Berichte, trägt vielmehr einen ganz fremdartigen Gesichtspunkt hinein, indem er den Hauptkampf Jesu nicht den mit Gegnern, wie die Schriftgelehrten und Phärisäer, gewesen sein lässt, sondern „den Kampf mit den unerfüllten Wünschen und Hoffnungen seiner Anhänger", welche ihn als den politisch-nationalen Messias im Gegensatze gegen die Herrschaft der heidnischen Römer auf den Schild erheben wollten" (II, 5 f. 76. 18). Dann würde Jesus fast haben sagen können: „Gott schütze mich vor meinen Freunden, mit meinen Feinden will ich schon fertig werden!" Weiss ist freilich nicht der Einzige, welcher die Worte Jesu nach der Gesandtschaft des Täufers Mt. 11, 12: *ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν*, gegen Wortlaut und Parallelismus so missdeutet, wie wenn seit den Tagen des Täufers Johannes „bis jetzt" das Gottesreich[1]) „mit Gewalt erstrebt" würde (II, 9), anstatt

[1]) Den Ausdruck „Himmelreich", welchen Matthäus (ausgenommen 12, 28. 21, 31. 43) stets gebraucht, lässt Weiss (I, 444 f.)

dass das Himmelreich Gewalt erleidet (vgl. m. Evangelien S. 75, Z. f. w. Th. 1863. III. S. 336 f.). Nach dem ersten Fehlschlage Jesu in der Dekapolis Mc. 5, 1—20 stellt Weiss (II, 46 f.) aus Mc. 2, 23—3, 6. Luc. 13, 10—17 zusammen den „Sabbatconflict“ Jesu mit der pharisäischen Partei, welche seinen Tod beschloss, aber zunächst noch auf weiteres Material zu einer förmlichen Anklage lauern musste und die Herodianer, eine Hofpartei, als Bundesgenossen zu gewinnen suchte (II, 55 f.). Als einen neuen Feind lässt er (II, 57 f.) in dem Jünglinge Mt. 19, 16 f. Mc. 10, 17 f. den Reichthum auftreten. Zu solcher Vorwegnahme meint er dadurch berechtigt zu sein, dass Jesus Mc. 10, 21 den Jüngling liebreich zur Nachfolge auffordert. Das soll noch vor Abschluss des Kreises der Zwölf gesagt sein, wie wenn Jesus den Reichen zu einem Apostel auserwählt und gar kein Gefolge ausser den Zwölfen gehabt hätte. Nach dem Gleichniss von den anvertrauten Talenten Mt. 25, 14 bis 28, welches für das Thema vom Reichthum herbeigeholt wird, erfolgt dann die Ernennung der Zwölf (II, 72 f.), unter welchen Judas, Kassenverwalter nach Joh. 12, 6. 13, 29, den Sinn für das Geld in den Jüngerkreis selbst einführte. Die Verleumdung eines Bündnisses mit des Teufels Oberstem (Mt. 9, 34. 12, 24. Mc. 3, 22) lässt die Feindschaft gegen Jesum immer offener hervortreten (II, 89 f.). Zum „Bruch mit den Pharisäern“ kommt es jedoch erst durch die Frage über das grosse Gebot, welche Weiss (II, 102 f.), mit Berufung auf Luc. 10, 25 f., aus Mt. 22, 34—40. Mc. 12, 28—34 herbeiholt. Von dem Gespräche über das Händewaschen Mc. 7, 2 f. geht Weiss (II, 119 f.) über zu der Jüngermission. „Es war im März des Jahres 29 nach Christo, als Jesus seine Zwölfe

mit völliger Verkennung des sicher ursprünglichen Gegensatzes gegen ein irdisches Weltreich, wie das römische, wie wenn es sich nur im Himmel verwirklichen sollte, erst aus einer Zeit stammen, wo nach dem Falle Jerusalems und dem Untergange des jüdischen Staates jede Hoffnung auf eine irdische Verwirklichung des Gottesreiches aufgegeben war. Alles in maiorem gloriam Marci.

um sich versammelte und sprach: „Die Ernte ist gross, der Arbeiter aber sind wenige. Bittet den Herrn der Ernte, dass er Arbeiter aussende in seine Ernte“ (Mt. 9, 37 f.). Nicht eine Strasse im Heidenland sollten sie betreten und nicht eine Samariterstadt besuchen (Mt. 10, 5. 6). Die Aussendung der Zwölf soll eine letzte Anstrengung gewesen sein, möglichst weite Kreise in dem zwölfstämmigen Volke zu gewinnen (II, 122 f.). Für ein Auftreten in den Synagogen, wie Jesus es liebte, erschienen ihm die in der Schrift noch wenig bewanderten Zwölf nicht reif, ebenso wenig unmittelbar für die eigentliche Volkswirksamkeit. So blieb für sie nur die Hausmission übrig. Im engsten Familienkreise anknüpfend, sollten sie die ihnen aufgetragene Botschaft verkündigen lernen und erst, wenn sie so einen festen Stützpunkt gewannen, eine Ausdehnung ihrer Wirksamkeit auf weitere Kreise versuchen (II, 128). Und doch ist Mt. 10, 14. 15 schon von der Aufnahme der Zwölf in ganzen Städten die Rede. Mt. 10, 17 bis 27. 34—39 lesen wir gar von Verfolgung der Zwölf, sollen diese Weissagung aber als Einschaltung des Matthäisten ansehen (II, 123). Darauf bringt unser neuer Evangelien-Diaskeuast noch Mt. 10, 40. 11, 21—24 an (II, 130 f.) und überrascht uns durch Einfügung von Johannes C. 5 (II, 134 f.). Während die noch ungeschulten Jünger ihre Hausmission betreiben, lässt er Jesum allein zum Purimfeste am 14. und 15. Adar des Jahres 29 nach Jerusalem ziehen, was der schon von Joh. 4, 45 beurlaubte, dann mit den andern Aposteln in die Häuser von Galiläa gesandte Johannes nicht als Augenzeuge, daher auch nicht ganz genau erzählen konnte. Durch die Sabbatheilung am Teiche Betesda erfolgt nun der Bruch mit der Hierarchie (II, 136 f.). „Freilich wird sich Jesus auch hier nicht direct als den Messias proclamirt und einen Titel reclamirt haben, der so leicht, in revolutionärem Sinne gefasst, der Hierarchie die bequemste Handhabe bot, ihn bei der römischen Staatsgewalt als Aufrührer zu denunciren. Wie er vielmehr in seiner galiläischen Volkswirksamkeit sich nur indirect als den Messias

erklärte, indem er der Menschensohn zu sein beanspruchte, der die verheissene Vollendung der Theokratie im nahenden Gottesreiche herbeiführe, so wird er auch den geistlichen Machthabern in Israel gegenüber sich als den erwählten Gottessohn erwiesen haben, indem er darauf hinwies, dass die anerkanntermassen nur dem Messias zukommenden Vollmachten zur Wiederherstellung der Theokratie ihm verliehen seien“ (II, 141). Bei Joh. 5, 17 f. erklärt sich Jesus aber für mehr als den Messias oder für den Messias in höherem Sinne, nämlich für den ausschliesslichen oder eingeborenen Sohn Gottes. Nach diesem Abstecher Jesu allein lässt Weiss (II, 149 f.) „die Rückkehr der Jünger“ wohl in Kapernaum erfolgen. Nachdem er aus Mt. 17, 24 f. die Einforderung der Tempelsteuer, die Weherufe Luc. 10, 17 f. Mt. 11, 25 f. und das Gebet des Herrn Luc. 11, 1 f. Mt. 6, 9 f. eingefügt hat (II, 161 f.), schliesst er (II, 170 f.) mit der Volksversammlung am Ostufer, welche er aus allerlei Stellen der Synoptiker zusammenbringt. Aus Luc. 12, 13 f. folgert er, Jesus habe bereits als die höchste Auctorität im Volke gegolten, so dass man seine richterliche Entscheidung anrief. Wie auch seine Reden über das Sammeln himmlischer, nicht irdischer Schätze lehren, war das schlechthin Neue, was Jesus brachte, ein jenseitiges Gottesreich. „In diesem Sinne hat Jesus das Trachten nach dem Gottesreich bei seinen Anhängern zu fördern gesucht durch die Verweisung auf den himmlischen Schatz und die Ermahnung zu jenem umgesetzt in die Mahnung zum Sammeln himmlischer Schätze. Es war der letzte Einsatz, mit dem er versuchen konnte, sein Volk loszureissen von dem Hangen am Irdischen und sein Herz zu lenken auf das höchste Ziel, das ihm ein gegenwärtiges werden musste, wenn es sein zukünftiges werden sollte, das es im Jenseits nur ergreifen konnte, wenn es dasselbe schon im Diesseits fand“ (II, 185). Jesu „Bruch mit den Pharisäern“ in Galiläa, seinen „Bruch mit der Hierarchie“ in Jerusalem, Jesu „letzte Anstrengung“, das Volk Israel durch die Hausmission seiner Jünger zu gewinnen, seinen „letzten Einsatz“ durch Hinweisung auf den

himmlischen Schatz hat Weiss uns bereits vorgeführt. Was bleibt da anders übrig, als die Enscheidung selbst?

Es folgt aber erst „die Zeit der Krisis", welche Weiss (II, 187—372) behandelt. Herbeigeführt wird die Krisis durch die Volksspeisung, welche Johannes 6, 1—13 parallel mit den Synoptikern Mt. 14, 13—21. Mc. 6, 32—44. Luc. 9, 10—17 erzählt. Wie die Heilungswunder Jesu, so soll auch das (Vorsehungs)wunder der Volksspeisung im letzten Grunde zusammenhängen mit seinem messianischem Berufe. „Die Fülle alles Segens im Irdischen und Leiblichen hatten alle Propheten dem Volke mit der kommenden Vollendung der Theokratie verheissen. Jesus hat ihm diese Verheissung nicht abgestritten, jenen Segen nicht verkürzt. Das Volk sollte es sehen und erfahren, dass er das Manna war, auch diese Verheissung zu erfüllen voll und ganz. Wie vor dem Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit das Wunderzeichen zu Kana, so steht auf dem Höhepunkt seiner Volkswirksamkeit das Zeichen der Volksspeisung. Es war die vorbildliche Erfüllung der messianischen Verheissung, es war eine gewaltige sinnbildliche Thatenpredigt, dass er gekommen sei, all ihrer Noth abzuhelfen, ihnen die Fülle des Segens zu bringen auch im Irdischen und Leiblichen" (II, 202). Wirklich ruft bei Johannes 6, 14. 15 das gespeiste Volk aus: „Dieser ist wahrhaftig der Prophet, der da kommt in die Welt", und Jesus, da er merkt, dass man ihn als König auf den Schild erheben will, zieht sich allein zurück auf den Berg. Nach dem Vorgange C. Weizsäcker's (Evangel. Geschichte S. 447 f.) findet Weiss in dieser vereinzelten Angabe des letzten Evangelisten eine Entscheidung von unermesslicher Bedeutung. „Wohl hatte Jesus kein Wort gesprochen von der Erfüllung der Hoffnungen, in denen sie (das Volk) schwelgten, kein Wort von dem Königsthron, den er beanspruche, kein Wort von der Befreiung aus der politischen Knechtschaft, die er plane. Aber zuletzt hatte er doch mit wahrhaft königlicher Freigebigkeit [durch Spendung von 5 Gerstenbroden und zwei Fischen] ihnen ein Mahl bereitet; als der Hausvater, ja wahr-

haftig als der neue Landesvater hatte er unter ihnen dagestanden und sie sich zu seinen Füssen legen geheissen.“ „Jetzt oder nie war die Stunde gekommen, wo er mit seinen letzten Absichten hervortreten musste. Diese konnten ja, wenn er der Messias war, nur darin bestehen, dass er sich an die Spitze seines begeisterten Volkes stellte und mit göttlicher Wundermacht die Fremdherrschaft niederwarf, um das Reich Israel in seiner alten Herrlichkeit aufzurichten.“ „Das Volk beharrte auf seinem Sinn. Erst die politische Freiheit und dann die religiöse Umkehr; erst die Aufrichtung des davidischen Königreiches und dann die Vollendung der Theokratie unter seinem Scepter. — Die Gelegenheit war günstig. Passah, das grosse nationale Freiheitsfest, war nahe; es galt ja nur, ihn an die Spitze der ungezählten Festkarawanen im Triumph nach Jerusalem zu führen, ihn dort im Mittelpunkt der Theokratie zum Könige auszurufen und den letzten Freiheitskampf zu beginnen.“ „Das war die messianische Revolution. Noch einmal trat der Teufel in der Wüste an Jesum heran: Das alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest.“ Allein der Jesus, welchen die Juden als König für den letzten Freiheitskampf gegen die heidnischen Römer aufstellen wollen, kann der synoptische nicht gewesen sein, welcher ausdrücklich gelehrt hat, dass man dem Bösen nicht widerstehen, dem die rechte Backe Schlagenden auch die linke darbieten soll (Mt. 5, 39 f. Luc. 6, 29). Erst der vierte Evangelist lässt das Volk Jesu die jüdische Königskrone darbieten, aber nur um sie von Jesu desto entschiedener abgelehnt werden zu lassen. Als der johanneische Christus nur merkt, dass die Juden ihn zu ihrem Könige machen wollen, zieht er sich ohne irgend welche Verhandlungen sofort zurück. Was Weiss (II, 206 f.) hier von Verhandlungen Jesu mit dem Volke, vor welchen die Jünger in das Schiff zurückgeschickt wurden, von einem deutlichen Nein Jesu, wenn auch in goldenen Worten, auch im Versagen gebend u. s. w. bemerkt, ist völlig hineingetragen, da der Johannist Jesum mit den Juden eben gar nicht verhandeln, sondern sofort allein entweichen lässt, so dass auch die Jünger

ohne den Meister über den See fahren müssen. Auch den Einzug Jesu in Jerusalem stellt Joh. 12, 12—19, abweichend von den Synoptikern, so dar, dass Jesus nicht darauf ausgeht, als König in Jerusalem einzuziehen, sondern von dem Volke abgeholt und als König von Israel begrüsst wird, ehe er sich auf den wie von ungefähr gefundenen Esel setzt (vgl. Z. f. w. Th. 1868. IV. S. 451). Und die Benennung „König der Juden" weist Jesus Joh. 18, 34 f., hierin mit den jüdischen Hochpriestern übereinstimmend, ab. Auch davon kann nicht die Rede sein, dass der johanneische Christus erst bei dieser Veranlassung gewusst hätte, „dass er mit dem Nein sein Todesurtheil unterschrieb". Schon sein Vorläufer hat ja Joh. 1, 29 den erlösenden Tod Jesu angekündigt, und nur exegetische Verstocktheit kann es leugnen, dass Jesus Joh. 2, 19 die Juden geradezu auffordert, den Tempel seines Leibes abzubrechen, damit er ihn in drei Tagen auferwecke, dass er Joh. 3, 14 den Kreuzestod als die Erhöhung des Menschensohnes darstellt. Was soll nun das Volk zu Jesu Nichtannahme der jüdischen Königskrone gesagt haben? Es kommt anders, als Weiss (I, 449) vorhergesagt hat: „Entzog er [Jesus] sich dann dem Volke, so war dasselbe ein für allemal mit ihm fertig, so konnte er in keinem Sinn ihr Messias sein." Wir erfahren vielmehr (II, 207 f.): „Selbst sein Nein hat das Volk noch nicht zurückgestossen, selbst an den sich Versagenden hat es sich angeklammert, es hat daran gedacht, ihn mit sanfter Gewalt zu zwingen zu dem, was er nicht zu begehren schien. Schlimmsten Falls wollte man ihn durch den Sturm der Volksbewegung nöthigen, zum Aeussersten zu schreiten, und sollte man ihn mit Gewalt nach Jerusalem mit sich fortreissen und wider seinen Willen ihm die Krone aufzwingen müssen (Joh. 6, 15). Als das Jesus merkte, da war freilich jede Verhandlung mit dem Volke zu Ende [wo steht denn Joh. 6, 14. 15 nur das Geringste von einer Verhandlung?]; es blieb ihm nichts übrig, als einen günstigen Augenblick zu ergreifen und in's höhere Gebirge zu entweichen, wo er bei hereinbrechender Nacht leicht allen Nachforschungen sich entziehen konnte, und das

enttäuschte Volk zurückzulassen.“ „Es konnte noch lange währen, bis das Volk sich selbst mit voller Klarheit eingestand, dass auf die Erfüllung seiner Hoffnungen durch Jesum nie und nimmer zu rechnen sei. Aber sobald dieser Moment eintrat, dann war das Volk mit ihm fertig; diese Enttäuschung seiner schönsten Hoffnungen konnte es ihm nie vergeben. Seit dem letzten Besuch in Jerusalem wusste Jesus, dass die Hierarchie ihm den Tod geschworen. Was ihn vor ihr schützte, was alle seine Feinde, die Pharisäer und die Schriftgelehrten, ihm gegenüber ohnmächtig machte, das war die Gunst des Volkes. Von heute ab war der endliche Umschlag derselben besiegelt, er nahte unaufhaltsam, er war nur noch eine Frage der Zeit. Und der Abfall des Volkes war sein irdischer Untergang.“

Wirklich folgt das Volk Jesu, welcher in der Nacht den über den See schiffenden Jüngern sogar zuvorgekommen sein soll, zu Schiffe nach. Aber will es etwa die messianische Schilderhebung noch einmal versuchen? Weiss (II, 216 f.) findet die Abweisung solches Versuchs in der Synagogenrede Jesu zu Kapernaum Joh. 6, 26 f.; aber wie? Wenn Jesus beginnt: „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, ihr suchet mich, nicht weil ihr Zeichen sahet, sondern weil ihr asset und gesättigt wurdet“, so ignorire er mit voller Absicht scheinbar völlig, „dass sie doch eben in der Speisung, wenn sie die Hoffnung auf die Erfüllung ihrer messianischen Erwartungen in ihnen erweckte, ein Zeichen seiner messianischen Bestimmung gesehen hatten“. In Wahrheit weist Jesus das Volk, welches die vergängliche leibliche Speisung suchte, hin auf die zum ewigen Leben bleibende Speisung, welche des Menschen Sohn ihnen geben wird. Darauf die Frage: „Was sollen wir thun, dass wir wirken die Werke Gottes?“ und Jesu Antwort: „Diess ist das Werk Gottes, dass ihr glaubet an den Gesandten Gottes.“ Dafür, dass Jesus der Gesandte Gottes sei, verlangt dasselbe Volk, welches Jesum als König auf den Schild erheben wollte, noch ein Zeichen (Joh. 6, 30). Gewiss ein Beweis, dass es sich hier um etwas mehr als Annahme oder Ablehnung der jüdischen

Königskrone handelt. Nicht Juden-König, sondern der legatus dei schlechthin, der Gesandte Gottes an den Kosmos ohne alle Beschränkung auf Israel (vgl. m. Einl. in d. N. T. S. 727. 723) will der johanneische Christus sein. Und nicht etwa, weil Jesus sich der Ausrufung zum jüdischen Könige versagt hatte, sondern weil er der Eine Gottgesandte sein wollte, verlangt das Volk ein Zeichen, um ihm in Betreff seiner Wirksamkeit zu glauben. Wenn das Volk Joh. 6, 31 ganz schriftmässig (vgl. Ps. 78, 24. 25. 105, 40) darauf hinweist, dass seine Vorfahren durch Moses in der Wüste Himmelsbrod zu essen bekamen, so soll sich Jesus nicht sowohl als der zweite Erretter „in ähnlicher Weise legitimiren", wie Moses (II, 220), sondern, da seine Speisung kein Himmelsbrod gegeben hatte, soll er sich durch ein Zeichen beglaubigen als der übermosaische Gesandte Gottes schlechthin. Daher die noch immer nicht recht verstandene Antwort Jesu Joh. 6, 32: „Wahrlich, wahrlich ich sage euch: nicht Moses *hat* euch *gegeben* das Brod vom Himmel, sondern mein Vater *giebt* euch (jetzt in mir) das wahrhaftige Brod vom Himmel", mit welchen Worten der johanneische Christus selbst der h. Schrift des Judenthums nach dem Buchstaben entgegentritt. Das Speisungswunder, welches die Juden wohl veranlasste, Jesum als König auf den Schild zu heben, aber keineswegs, ihn dem Moses mit dem durch ihn gegebenen Himmelsbrodte auch nur gleich zu stellen, war das äussere Sinnbild des Gottgesandten als des Himmels- und Lebensbrodts. Nirgends giebt Jesus noch eine Antwort auf das Anerbieten der jüdischen Königskrone. Weiss (II, 221) liest zwischen den Zeilen, wenn er nach Joh. 6, 36 (wo ich auf meine Evangelien S. 277 verweisen kann) die Galiläer sich darüber beschwert haben lässt, „dass Jesus sie ja selbst am Glauben hindere, indem er sich ihren billigen Wünschen versage". Jesus versichert auch Joh. 6, 37—40 nicht sowohl, „dass er niemand, der zu ihm komme, zurückstosse" u. s. w., sondern vielmehr, dass alles vom Vater Gegebene zu ihm komme und bei ihm Aufnahme finde, um dem Volke, welches, wenn es ihn auch zu seinem Könige machen wollte, nicht zu

ihm komme, das von Gott Gegebensein abzusprechen. Eine zeitgeschichtliche Beziehung auf die äussere Reichserrichtung und Befriedigung der nationalen Hoffnungen findet übrigens Weiss selbst bei Johannes „bereits fast völlig abgestreift“, ohne die unleugbare Beziehung der Rede auf das Sacrament des Abendmahls zuzugeben (II, 224). Die Erwartungen des Volkes erscheinen nur insofern getäuscht, als es anstatt eines Spenders sinnlicher Genüsse, welchen man gern zum jüdischen Könige gemacht hätte, einen überjüdischen und übermosaischen Spender geistiger Nahrung sich gegenübertreten sieht. Auf die johanneische Zeichenforderung des galiläischen Volkes, welcher schon eine Zeichenforderung der Jerusalemiten vorherging, lässt Weiss (II, 226 f.) gar die ganz verschiedenartige synoptische Zeichenforderung der Pharisäer Mc. 8, 11 f. Mt. 16, 1 f. nachfolgen. Obwohl die Pharisäer wussten, dass Jesus in der Synagoge von Kapernaum ein Zeichen zu geben abgelehnt habe, und darum auch jetzt ablehnen werde, sollen sie noch einmal ein Zeichen vom Himmel von ihm verlangt haben, damit er in den Augen des Volkes prostituirt werde „als einer, der wohl hohe Ansprüche erhebe, aber sie zu bewähren ausser Stande sei und seine Ohnmacht hinter allerlei Ausflüchten verberge“. Erst die Antwort mit dem Jonaszeichen soll dem Volke gezeigt haben, dass es auf Jesum nun und nimmermehr zu rechnen habe. Auch Jesus hat ihm nichts mehr zu sagen, steigt mit seinen Jüngern zu Schiffe und fährt auf das Westufer (Mc. 8, 13). Nur ausnahmsweise heilt er noch den Blinden in Betsaida (Mc. 8, 22—26). Auch unter den Jüngern beginnt sich ein Umschlag zum Abfalle vorzubereiten (Joh. 6, 61—64). Und doch will sich wenigstens die synoptische Darstellung der Weiss'schen Auffassung nicht fügen. Wir lesen ja (II, 240): „Freilich, dem oberflächlichen Blicke konnte es scheinen, als ob sich noch nichts geändert habe. Kaum war Jesus wieder da, so sammelten sich seine Anhänger wieder in Schaaren um ihn. Das Interesse für seine Person war doch durch alle Verhandlungen dieser Tage noch gesteigert, und selbst die letzten Erklärungen Jesu, so viele Räthsel sie ihnen aufgaben, sie

blieben doch auch nicht ohne sympathischen Anklang bei ihnen, ja sie schienen sie nur immer fester an seine Person zu binden, wie sie ja auch mit immer wunderbarer Macht zu seinem Worte hinlockten. Jesus musste ein Ende machen." Weiss macht jedoch kein Ende, sondern lässt die zudringlichen Juden sich immer wieder zu Jesu drängen. Endlich liest man (II, 245): „Jesus hatte sein letztes Wort gesprochen. Er brach seine Wirksamkeit in dem Kreise, in dem er nun monatelang gelehrt und gewirkt hatte, ab, er wandte Kapernaum und dem Seeweg den Rücken, er ging mit seinen Zwölfen auf Reisen."

Da kommen wir doch wenigstens von der Stelle, und zwar nach Nazaret, freilich durch einen Sprung nach rückwärts (Mc. 6, 1—6). Sollte es sich nur nicht in der Synagoge von Nazaret wieder um eine Art von Zeichenforderung, die vierte in diesem „Leben Jesu", gehandelt haben (II, 248)! Und würde uns nur nicht die Erzählung Luc. 4, 28—30, dass man Jesum zur Stadt hinausführte, um ihn vom Gipfel des Berges herabzustürzen, geschichtlich dahin umgesetzt, dass man ihm die Synagoge verboten habe, was er sich nicht zweimal sagen liess, so dass er nie mehr eine Synagoge betreten zu haben scheine (II, 250)! Jesus reist ferner durch's Heidenland, ohne dort eine Wirksamkeit beginnen zu wollen und gewährt, obwohl er die irdische Wirksamkeit des Messias auf Israel beschränkt wusste, der Kananäerin die Heilung ihrer Tochter (Mc. 7, 24—31. Mt. 15, 21—29). Dass Jesus bei dieser Heidin Bedenken trägt zu thun, was er dem heidnischen Hauptmann in Kapernaum so bereitwillig gewährte, findet Weiss (II, 253) gar nicht auffallend. Die Reise in das Heidenland sollte dem jüdischen Volke bedeutungsvoll kund thun, dass Jesus seine öffentliche Wirksamkeit in Galiläa abbrach (II, 260). Der Darstellung des Marcus sieht Weiss, wie ich (Evangelien S. 133 f.), die Vorstellung aufgeprägt, „dass in dem Maasse, in welchem Jesus sich von der Volkswirksamkeit zurückzog, er sich der Ausbildung seiner Jünger widmete". Aber recht gewaltsam zwingt er (II, 263 f.) bei dem Bekenntniss des Petrus den Synoptikern, dem Marcus (8, 27 f.) voran, seinen aus dem

vierten Evangelium entnommenen Pragmatismus auf. Zugeben muss er, dass Marcus es sich so gedacht haben werde, „als ob dem Petrus oder den Jüngern überhaupt hier zum ersten Male eine Erkenntniss [Jesu als des Messias] aufgeht, die dem Volke noch fremd ist und nach dem Verbote Jesu noch fremd bleiben soll“. Aber diese Auffassung stimme nicht zu seinen eigenen Voraussetzungen. Wesshalb denn nicht? „Auch bei ihm [Marcus] hat ja doch der Täufer unmissverständlich auf einen nach ihm Kommenden als den Messias hingewiesen (Mc. 1, 7 f.) [welchen Simon jetzt in Jesu erkennt], auch bei ihm bleibt doch die Art, wie die Jünger sich ihm anschliessen und um seinetwillen Haus und Beruf verlassen (1, 18. 20), völlig unverständlich, wenn sie ihn nicht für den vom Täufer verheissenen Messias halten. [Das thun sie ja selbst nach Weiss, wie wir sahen, noch nicht.] Auch bei ihm verkündigt doch Jesus die Erfüllung der Zeit und die Nähe des Gottesreiches (1, 14 f.), dessen Kommen sie so wenig wie das Volk sich ohne den Messias denken konnten, [aber nicht schon in Jesu selbst wahrnehmen mussten]. Gerade er schildert immer wieder das Zusammenströmen der Volksmassen zu ihm, die doch weder alle heilungsbedürftig gewesen sein können, noch durch sein blosses Wort angezogen wurden, das Jesus über ihre Unempfänglichkeit klagt (4, 12), die also nur durch die Hoffnung, dass er die Befreiung des Volkes und die messianische Vollendung bringen werde, zu ihm hin gezogen sein können. [Wie wenn nicht die neue, durch Wunder beglaubigte Lehre, vgl. m. Evangelien S. 127 f., das Volk angezogen hätte, und wie wenn die Unempfänglichkeit sich nicht darauf bezöge, dass das Volk in dem neuen Lehrer und Wunderthäter gleichwohl den Messias nicht erkannte!] Auch bei ihm nennt sich Jesus den einzigartigen Menschensohn und legt sich als solchem die Vollmacht bei, Sünden zu vergeben und über die Sabbatordnung zu entscheiden (2, 10. 27); und das Volk gesteht ihm eine höhere Vollmacht zu, als seinen bisherigen Autoritäten (1, 22). Ist es denkbar, dass dem Volke dabei nie der Gedanke gekommen sein soll, dass er der Erwählte Jehova's sei oder doch sein

wolle, der die messianische Zeit heraufführe, während doch die Dämonischen es ihm allerorten zuriefen, dass Jesus der Messias sei (1, 24 [nur: „der Heilige Gottes"]; 34 [von Jesu verhindert zu reden]. 3, 11. [12, Jesus verhütet die Bekanntmachung]. 5, 7 [wo gar kein Volk zugegen ist])? Schliesslich erzählt doch auch Marcus, wie der Blinde von Jericho ihn als den Messias [nein: als Davidssohn] anruft und das Volk ihm [erst am Ende seiner Wirksamkeit, übrigens bei Mt. 21, 9 noch bloss als dem Davidssohne] den messianischen Triumphzug bereitet (10, 47 f. 11, 9 f.). Aber es lässt sich gar nicht absehen, was das Volk [zunächst doch das galiläische Gefolge Jesu] zuletzt auf diese Annahme gebracht hat, wenn es sich gegen dieselbe früher so hartnäckig verschloss; da gerade nach Marcus die spätere Zeit der Wirksamkeit Jesu durchaus keine neuen Motive dafür bringt, vielmehr Jesus sich mehr und mehr von seiner Volkswirksamkeit zurückzieht, um sich ganz seinen Jüngern zu widmen [nun aber von der Provinz zum erstenmal nach der Hauptstadt kommt]. Wie aber sollen auch nur diese, die doch die Anschauungen und Hoffnungen des Volkes wesentlich theilten, auf einmal zu der Erkenntniss der Messianität Jesu gekommen sein, von der das Volk nichts wissen wollte, an die es niemals gedacht haben soll? [Sollen die Jünger denn gar nicht über den Volksstandpunkt hinausgekommen sein?] Gerade nach Marcus hatten die Pharisäer noch jüngst von ihm ein Zeichen für seine Messianität [nur für sein Wirken] verlangt (8, 11), unbegreiflich genug, wenn er diese Würde nie beansprucht hatte. Jesus hatte sie kurz abgewiesen und damit doch constatirt, dass er der Messias, wie sie ihn erwarteten, nicht sein wolle [vielmehr, dass er sein ganzes Auftreten vor ihnen nicht durch solches Zeichen rechtfertigen wolle]. Und kaum sind die Jünger von Dalmanuta nach Cäsarea Philippi gelangt, so bekennen sie [doch zuerst nur Simon] Jesum laut und im Gegensatz zu allem Volke [aber nicht vor dem Volke] als den Messias. Gerade im Zusammenhange des Marcus bleibt die Scene bei Cäsarea Philippi völlig unverständlich, wenn wir in dem Petrusbekenntniss die Geburtsstunde des

Messiasglaubens der Jünger sehen sollen. Unser erster Evangelist aber hat jedenfalls das Marcusevangelium [welches er noch gar nicht kennen konnte] nicht so verstanden oder doch seine Auffassung nicht getheilt. Er lässt schon früher [als Bearbeiter der Grundschrift des Matthäus] die Jünger Jesum als den Messias anrufen (Mt. 14, 32) und das Volk an seinem Unglauben an die Messianität Jesu, der dort sichtlich als ein ihm von den Pharisäern erst eingeredeter erscheint, irre werden (12, 23 [nicht grundschriftlich, übrigens nur von dem Sohne David's handelnd]).“ So foltert Weiss (II, 264 f.) die beiden ersten Evangelisten, um ihnen anstatt ihrer bestimmten Aussage, dass das Volk Jesum noch nicht für den Messias hielt, und die Jünger erst jetzt zur Erkenntniss seiner Messianität kommen, das Geständniss zu erpressen, „dass das Volk ihn nicht mehr für den Messias hält, während die Jünger an diesem Glauben festhalten“. So vergewaltigt er die Synoptiker in maiorem Ioannis gloriam, um deren Petrusbekenntniss mit Joh. 6, 68. 69 in Harmonie zu bringen. Solches Verfahren geht den Synoptikern geradezu an das Leben, da die Grundschrift des Matthäus und Marcus, von Lucas nicht zu reden, es ganz auf das Neue des Petrusbekenntnisses angelegt haben. Und ein „Leben Jesu“, welches die Harmonie der Evangelien durch solche Gewaltthaten erzwingt, richtet sich selbst.

Verfolgen wir den Ausgang dieser Darstellung nur noch in den Grundzügen! Jesus und das Volk sind immer noch nicht mit einander fertig (II, 283 f.). „Er musste fortgehends den Glauben an seine messianische Sendung verlangen, er musste dem Volke, das zuletzt doch nur zu geneigt war, diesen Glauben zu ergreifen, noch eine letzte, bitterste Enttäuschung bereiten; und dann musste es wählen zwischen seinen bisherigen Autoritäten, die mit ihm um ihre Existenz rangen, und zwischen ihm, der seine Hoffnungen nur getäuscht hatte.“ Es ist immer noch die alte Streitfrage: „Erst die religiöse Umkehr und die sittliche Erneuerung und dann die göttliche Segnung seines Volkslebens, oder erst die Erfüllung seiner nationalen Wünsche und dann der dankbare Gehorsam gegen

den, der seinem Volk das Höchste gewährt hatte?“ „Gott hatte Gnade und Vergebung Israel anbieten lassen durch seinen Messias. — Aber das Volk im Grossen und Ganzen begehrte seinen Schein, es verlangte die Erfüllung der messianischen Verheissung, wie es dieselbe in den Propheten zu lesen glaubte“ (II, 289). Fast scheint es, dass Weiss das Verhältniss Jesu zu seinem Volke unwillkürlich nach Art der neuesten Verhandlungen zwischen Berlin und Rom aufgefasst hat: Erst Anzeigepflicht, dann Abänderung der Maigesetze, oder erst Abänderung dieser Gesetze, dann Anzeigepflicht. So zieht sich auch bei Weiss, welcher Jesum „die Politik der freien Hand“ gewahrt haben lässt (II, 455), die Entscheidung in die Länge. Der revolutionäre Messianismus wirkt fort. Bei Lucas 13, 1 erwähnt Jesus ja die Galiläer, deren Blut Pilatus mit ihren Opfern vermischt hatte. Da liegt für Weiss (II, 363) nichts näher, „als dass die ohnehin zu Aufständen geneigte galiläische Menge, deren messianische Hoffnungen, wie wir sahen, durch die dem Passah unmittelbar vorhergegangenen Ereignisse bis zum Siedepunkte erhitzt waren, auf dem Feste irgend eine Verschwörung angezettelt hatte, durch deren Ausbruch sie endlich doch noch hoffte, Jesum auf die Bahn des politischen Messiasthums zu drängen“. Bis zuletzt war Jesus bestrebt, „das Volk von seinen derzeitigen Führern zu trennen“ (II, 366). Am Ende „der Zeit der Krisis“ stehen wir ungefähr so, wie in ihrem Anfange, und die pseudomessianische Bewegung Joh. 6, 15 hat uns kaum einen Schritt weiter gebracht.

„Die jerusalemische Zeit“ beginnt bei Weiss (II, 373—486) mit der Reise Jesu zum Laubhüttenfeste in Jerusalem Joh. 7, 1 f. und schliesst mit der Wiederkunftsrede Mt. C. 24. Mc. C. 3. Da erfahren wir (II, 384), dass weder diejenigen, welche Jesum für einen Ehrenmann, noch diejenigen, welche ihn für einen Volksverführer hielten, noch an seine Messianität dachten. Und doch sollen seine Reden immer auf's neue wieder die messianischen Erwartungen des Volkes belebt haben (II, 390). Doch muss, nachdem Jesus mit den Pharisäern, mit der Hierarchie in Jerusalem, wo man sein

Auftreten vor anderthalb Jahren „wohl lange vergessen hat“ (II, 385), mit dem Volke in der Provinz Galiläa schon gebrochen hat, noch „der Bruch mit der Hauptstadt“ erfolgen (II, 396 f.). Nach Joh. C. 9 wird Jesus die Hauptstadt verlassen haben, wo seine Stellung unhaltbar geworden und eine Fortsetzung seiner Wirksamkeit aussichtslos war (II, 405). Da Jesus sich in die Provinz Judäa zurückzieht, tritt eine „Ruhe nach dem Streit“ ein (II, 414 f.), welche Weiss auch durch die Auferweckung des Lazarus ausfüllt, ohne deren entscheidende Bedeutung anzuerkennen. „Der Todesgang“ erfolgt mit dem Aufbruch zu dem letzten Passahfeste in Jerusalem (II, 431 f.). Da kommt es zu der Steuerfrage Mc. 12, 13 f. In der Meinung, dass der messianische Thronprätendent sich unmöglich für die Rechtmässigkeit der Römersteuer erklären könne, dass es also ein Leichtes sein werde, ihn bei dem Procurator als einen Revolutionär zu denunciren, legte man ihm den Zinsgroschen vor. „Wie klug er auch bisher mit seinen letzten Zielen hinter dem Berge gehalten und eine Politik der freien Hand sich gewahrt hatte, jetzt sollte und musste er Farbe bekennen“ (II, 455). Die Antwort Jesu war „seine letzte Absage an die jüdische Revolution, es war die definitive Vernichtung aller Hoffnungen auf ein politisches Messiasthum, und diese bittere Enttäuschung konnte ihm das Volk nie vergeben. Damit war sein Schicksal besiegelt. Vom Volke verlassen, musste er in die Hände seiner Feinde fallen“ (II, 457). Und doch machte Jesus noch einen Versuch zur Rettung des Volkes, welchem er die Wahl stellte zwischen ihm und seinen Verführern (II, 466), durch die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer Mt. C. 23.

„Die Leidenszeit“ (II, 487—636) bringt also die endliche Entscheidung zwischen dem falschen und dem wahren Messianismus. Nur die äussere Veranlassung war der Verrath eines von den Zwölfen (II, 489 f.). Seit der Krisis in Galiläa hatte sich Judas innerlich von dem abgewandt, der ihn in seinen schönsten Hoffnungen so bitter getäuscht hatte. Der beständige Verkehr mit Jesu ward dem immer habgierigeren

Kassenverwalter unerträglich. „Judas sah, dass die Katastrophe herannahte, dass sie unvermeidlich geworden war. Nicht als ob er bloss aus feiger Furcht sich den Rücken decken wollte. Musste der denn einmal untergehen, den er einst geliebt, der ihn aber nur getäuscht hatte, und gegen den er jetzt täglich zum Widerspruch, zu feindseliger Abwehr sich aufgestachelt fühlte, dann sollte Jesus auch wissen, dass er nicht, wie die Anderen, sich seinen Launen gefügt und seine Enttäuschung ihrer Hoffnungen ihm verziehen, dann sollte Jesus auch durch ihn untergehen.“ Die pseudomessianische Gesinnung war also in den Kreis der Zwölf selbst eingedrungen [1]). Die Hierarchen, welche auf den Verrath eingehen, machen dem römischen Procurator Anzeige, dass es sich um die Verhaftung eines gefährlichen Menschen handle, und ziehen so ein römisches Commando herbei, vgl. Joh. 18, 3 (II, 543). Man muss sich freilich wundern, dass die römische Obrigkeit sich zur Hülfleistung für die jüdische Revolutionspartei hergegeben haben sollte, wenn dieselbe durch Jesum so bitter und so häufig enttäuscht worden wäre. Die Unvereinbarkeit des johanneischen Pragmatismus mit den synoptischen Darstellungen legt Weiss selbst schliesslich (II, 548 f.) bei der Verurtheilung Jesu an den Tag. Bei den Synoptikern, welche Jesum den Jüngern ausdrücklich ver-

---

[1]) Auch Volkmar (S. 115 f.) führt den Verrath des Judas zurück auf den revolutionären Thatendrang in dem Anhange Jesu selbst, aber so, dass man das unbegreifliche Zaudern Jesu zu brechen und ihn in die Bahn des Sieges über die Römergewalt, wie über die mit ihr verbundene Priesterschaft zu zwingen versuchte: „Würde Jesus von einer bewaffneten Macht einmal angegriffen, dann würde er es nicht am Signal zum offnen Widerstand fehlen lassen, der zum Durchschlagen der Gottessache und der ersten Abwehr, dann zu baldigem weitern Sieg unter Eintreten der ganzen Menge für Gottes Reich führen könne und mit seiner Hülfe gerade so führen werde, wie schon in der Makkabäerzeit gegen die noch grössere Gewalt, die damals das Götzenreich darin hatte.“ Judas der Mann von Kariot wird nicht mehr geleugnet, soll aber keiner von den Zwölf und kein eigentlicher Verräther gewesen sein (S. 123 f.).

bieten lassen, ihn irgend jemandem als Messias kundzuthun (Mt. 16, 20. Mc. 8, 30. Luc. 9, 21), hat es seinen Sinn, wenn der verwaltende Hochpriester Kaiphas zuletzt Jesum beschwört zu sagen, ob er der Christus, der Sohn Gottes sei, und Jesus es bejaht (Mt. 27, 63. 64. Mc. 14, 61. 62, vgl. Luc. 22, 67 f.). Der Johannist dagegen, bei welchem Jesus von vorn herein als Messias aufgetreten und Anerkennung gefunden, aber diese Würde noch weit höher gefasst hat, geht wohlbedacht über das Verhör vor Kaiphas mit ein paar Worten hinweg (18, 24. 28). Weiss (II, 556) lässt den Hochpriester noch fürchten, Jesus werde auch diessmal irgend eine ausweichende Antwort geben, da es seine Weise ja nicht gewesen sei, sich direct für den Messias zu erklären. Solche Verhüllung der Messiaswürde durch Jesum selbst ist aber unjohanneisch, da der johanneische Christus ja auch Joh. 10, 24. 25 der Erklärung seiner Messiaswürde gar nicht ausweicht. Und in einem Evangelium, wie das johanneische, welches Jesum so entschieden die jüdische Königskrone abgewiesen haben lässt, können 18, 29—31 die Hierarchen Jesum vor dem römischen Procurator wenigstens nicht als jüdischen Kronprätendenten, wie Pilatus allein sich ausdrückt, angeklagt haben (vgl. 19, 21).

Der Pragmatismus des Lebens Jesu, welchen Weiss mit grosser Mühe und Sorgfalt durchgeführt hat, stimmt nicht einmal zu dem Johannes-Evangelium, auf welches er gestützt wird, geschweige zu den Synoptikern, welche Jesum einfach desshalb an das Kreuz kommen lassen, weil er sich schliesslich als den Messias bekannte. Unser conservativer Biograph lässt Jesum dadurch an das Kreuz kommen, dass er ein Messias nach Art des Barkochba nicht sein wollte. Würde Jesus aber nicht am Ende erst recht gekreuzigt worden sein, wenn er der Messias der jüdischen Revolutionäre hätte sein wollen? Die grosse Aufgabe, das Leben Jesu zu erforschen, ist ja kein Monopol der liberalen Theologie. Aber solche Lorbeeren, welche die Vergleichung mit denen auf der Gegenseite nur einigermassen ertrügen, hat sich auf diesem Gebiete die conservative Theologie bis jetzt wahrlich nicht verdient.

XVII.

Ueber die Stelle Röm. 8, 26. 27.

Von

Dr. Wilibald Grimm in Jena.

Die *στεναγμοὶ ἀλάλητοι* in Röm. 8, 26 f. [1]) sind neuerdings von verschiedenen Seiten [2]) in nähere oder fernere Beziehung zur Glossolalie gestellt worden, so dass man sich versucht fühlen könnte, sie für ein besonderes *γένος γλωσσῶν* (1 Kor. 12, 28) zu halten. Um das Unpassende des Vergleichs einzusehen, hat man sich den Sinn der Stelle zu vergegenwärtigen. Für diesen Zweck haben wir zunächst die Behauptung C. Fr. A. Fritzsche's und Meyer's zurückzuweisen, dass Paulus in der Stelle den hl. Geist nicht als göttliche Kraft und Wirksamkeit, sondern als göttliche Person sich denke, da er ihm Gotte gegenüber selbständiges Handeln beilege. Aber was soll man sich unter Seufzern des hl. Geistes als göttlicher Person nur denken? Fritzsche's und Meyer's Vorstellung, derselbe seufze in den Christen in derselben Art, in welcher nach den drei ersten Evangelien die Dämonen aus den Besessenen schreien oder sprechen, ist ebenso abenteuerlich und unwürdig, als unbeweisbar, und beruht auf gänzlicher Verkennung des poetisch-rhetorischen Charakters der Stelle. Achten wir nämlich auf das *ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν* in Vs. 23, ferner auf *ἐρευνῶν τὰς καρδίας* in Vs. 27, endlich darauf,

---

[1]) Die Titel lateinischer Monographien über dieselben aus dem Zeitraume von 1697 bis 1737 verzeichnet Reiche im Commentar z. d. St. Thl. II.

[2]) Vgl. z. B. Lipsius in der Protestantenbibel S. 567. Godet z. d. St. Keim in Herzog's Realencykl. XVIII, S. 677. Schenkel, Bibellex. V, S. 637. Holsten, Evangelium des Paulus, Thl. I, S. 493.

dass dasjenige, was Gal. 4, 6 ein κράζειν des hl. Geistes heisst, in Röm. 8, 15 als κράζειν ἐν πνεύματι dargestellt wird, so kann man nur eine rhetorische Personification, nicht dogmatische Hypostasirung des Geistes annehmen und den Sinn der Stelle dahin bestimmen: Wenn wir auch über unsere Wünsche zu keinem klaren Bewusstsein kommen und sie nicht in bestimmte Worte eines Gebets zu fassen vermögen, so nimmt doch Gott unsere stillen oder stummen Seufzer als ein ihm wohlgefälliges Gebet an, weil sie aus einem von seinem Geiste durchdrungenen Herzen kommen. Im Seufzen des von ihm durchwalteten Menschengeistes äussert der Gottesgeist seine Wirksamkeit. Das Gefühl, welches der Bedrängte, aber wahrhaft Gläubige von diesem Sachverhältniss haben muss, ist für ihn ein starker Trost, dieser Trost ist eine Wirkung des hl. Geistes, der Beistand, den der Geist seiner Schwachheit, d. i. dem Mangel an Kraft zur Ertragung der Leiden leistet (συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν). — Τὸ τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ, „um was wir in geziemender Weise beten sollen", darf nicht, wie gewöhnlich geschieht, mit dem πῶς ἢ τί bei Matth. 10, 19 verglichen werden, denn dieses bezieht sich auf Vertheidigungsreden vor Gericht, wo πῶς auf die Disposition und formale Behandlung des Stoffs, auf die Wahl der des Eindrucks auf den Hörer sicheren Ausdrücke und Redewendungen sich bezieht, wovon in einer Gebetssituation wie hier nicht die Rede sein kann. Auch ist καθό nicht so viel wie πῶς, sondern καθὸ δεῖ besagt, wie Meyer richtig bemerkt, „jenachdem es sein muss", d. h. was nach Massgabe des Verhältnisses, um das es sich handelt, zu bitten nöthig ist; es ist also nur genauere Bestimmung des τί. — Welche von den drei möglichen Erklärungen des ἀλάλητοι, nicht redend, unausgesprochen, unaussprechlich man annehmen soll, ist für die Sache, um die es sich handelt, gleichgiltig. Denn jedesfalls meint Paulus Seufzer, die sich in schwachen oder auch nicht einmal hörbaren Lauten kund geben, indem der Schmerz den Laut erstickt, in dem sie sich kund geben wollen, also stille oder stumme Seufzer. Der Fall, dass

man nicht weiss, was man bitten soll, kann häufig vorkommen, z. B. ob man Befreiung von einem schweren Leiden, oder um den Tod bitten soll, indem man in seinen Wünschen leicht fehl greift (wie es dem Apostel begegnet war nach 2 Kor. 12, 7—9) und nicht weiss, was zu seinem Besten dient und was dem Willen Gottes entspricht. In einem solchen Falle mochte Paulus sich befinden nach Philipp. 1, 22—24. Vergl. auch Joh. 12, 27.

Um der Einsicht in das Verhältniss der Gebetsseufzer zur Glossolalie näher zu kommen, haben wir den Zusammenhang der Stelle mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden zu beachten. In Vs. 17 hatte Paulus auf die Nothwendigkeit des *συμπάσχειν* (*τῷ Χριστῷ*), *ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν* hingewiesen. Zum standhaften *συμπάσχειν* macht er drei Beweggründe geltend: 1) Vs. 18—25. 2) Vs. 26 und 27. 3) Vs. 27 ff. — Im *συμπάσχειν* kann nicht jedwedes Leiden gemeint sein, sondern nur ein solches, wie es Christus erfahren hatte um der von ihm vertretenen göttlichen Sache willen, also ein *πάσχειν σὺν τῷ Χριστῷ*, welches zugleich ein *πάσχειν ὑπὲρ τοῦ Χριστοῦ* (Philipp. 1, 29) oder *ὑπὲρ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* (2 Thess. 1, 5) ist. Demnach können nur, worauf auch der Zusammenhang mit Vs. 35 f. führt, Verfolgungen und Bedrängnisse durch die Feinde des Christenthums, Todesmartern u. dgl. gemeint sein, wie sie Paulus nach 2 Kor. 11, 23—27 in reichem Maasse erfahren hatte, daher die Vermuthung sehr nahe liegt, dass er die Schilderung der Gemüthsstimmung in Vs. 26 f. von seiner eigenen Erfahrung entnimmt. Diese Gemüthsstimmung und ihre Aeusserung in Gebetsseufzern kann aber unmöglich unter den Begriff der Glossolalie gestellt oder auch nur als Analogon derselben angesehen werden[1]), wenn

[1]) Hören wir, wie Godet das Verhältniss zwischen beiden Erscheinungen auffasst: „Wir befinden uns auf einem Gebiete, entsprechend dem des *γλώσσαις λαλεῖν* (1 Kor. 14, besonders Vs. 14 f.). Der Verstand vermag den Schwung des Geistes, der vom Geiste Gottes gehoben, eintaucht in die göttlichen Tiefen, er vermag ihn nicht zu beherrschen, ja nicht einmal ihm zu folgen. So zieht sich

die unter geringfügigen Modificationen jetzt ziemlich allgemein anerkannte, zuletzt auch von Holsten[1]) vertheidigte Ansicht vom Wesen der Glossolalie als einem ekstatischen Reden, in welchem bei gänzlicher Verdunkelung des *νοῦς* als des Reflexionsvermögens ausser der vom Geiste Gottes in Bewegung gesetzten Zunge nichts Menschliches thätig ist und die Gedanken lediglich von diesem Geiste eingegeben werden. Zwar ist, wie im Zungenreden das Reden, so auch das Gebetsseufzen eine unmittelbare Wirkung des den Gläubigen beseelenden heiligen Geistes[2]). Aber den Inhalt der Glossolalie bildete nach 1 Kor. 14, 14—17. Apg. 10, 46 Lob und Preis Gottes in Form von Anbetung, Lobgesang und Danksagung (*προσεύχεσθαι, ψάλλειν, εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν, μεγαλύνειν τὸν θεόν*). Ganz entschieden sind hier *ψάλλειν, εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν* (*μεγαλύνειν τὸν θεόν*) nur specielle Aeusserungen des *προσεύχεσθαι*, des Lob- und Dankgebetes, nirgends wird in 1 Kor. 14 angedeutet, dass der Glossenredner sich etwas erbeten habe. Dagegen ist in Röm. 8, 26 f. *προσεύχεσθαι* Bittgebet. Der Glossenredner redet laut (*λαλεῖ*), das Gebetsseufzen bringt es nur zu schwachem oder gar keinem Laut, es ist *ἀλάλητον*. Nur wenn die längst widerlegte Ansicht richtig wäre, dass das Zungenreden ein Lallen in leisen unarticulirten Tönen gewesen sei, wäre der Vergleich wenigstens theilweise gerechtfertigt. — Im Zungenreden ist das Reflexionsvermögen niedergehalten, in *τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ* spricht sich Reflexion aus, die es nur zu keinem Resultate

---

in dem Augenblicke, da der Gläubige schon den Aufschwung der Hoffnung in sich erlahmen fühlt, ein Seufzer, erhabener, heiliger, intensiver als Alles, was selbst sein erneuertes Herz hervorbringen kann, wie ein reiner Hauch, von Gott kommend und zu Gott gehend, durch seine Seele und richtet dieses arme niedergeschlagene Herz wieder auf."

[1]) a. a. O. I, S. 479 ff. vgl. mit meinen die Holsten'sche Ausführung ergänzenden Bemerkungen in dieser Zeitschrift, 1882, S. 124.

[2]) Vgl. Hilgenfeld, Die Glossolalie in der alten Kirche (1850), S. 51.

bringt. Der Hauptunterschied aber zwischen der Glossolalie und dem Gebetsseufzen besteht darin, dass jene der Ausdruck freudigster, wenn auch wild schwärmerischer religiöser Gemüthserregung, dieses die Aeusserung tiefster, der Verzweiflung naher Niedergeschlagenheit gewesen sein muss.

XVIII.

Der Kolosserbrief und seine neueste Auslegung.

Von

Prof. Dr. H. Holtzmann in Strassburg i. E.

Nachdem ich es dem jüngst erschienenen Commentar des Kolosserbriefes gegenüber an der gebührenden Anerkennung nicht habe fehlen lassen [1]), beabsichtige ich jetzt Rechenschaft über die Gründe abzulegen, welche mich nach wie vor bei dem Lösungsversuche verharren lassen, mit welchem ich in der „Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe“ vor zwölf Jahren, wenngleich im Detail der Ausführung gewiss mannigfach fehl greifend, doch dem eigentlichen Räthsel des Briefes gerecht geworden zu sein glaube.

I. Der neueste Erklärer stellt meine Arbeit über den Kolosserbrief richtig als einen an die Vorarbeiten von Weisse und Hitzig sich anschliessenden Vermittelungsversuch dar, darauf hinauslaufend, „dass Paulus wirklich in seiner römischen

[1]) Albert Klöpper: Der Brief an die Kolosser. Kritisch untersucht und in seinem Verhältnisse zum paulinischen Lehrbegriff exegetisch und biblisch-theologisch erörtert. Berlin 1882. Vgl. dazu Theologische Literaturzeitung 1883, S. 29—34. Theologischer Jahresbericht, II, S. 88 f.

Gefangenschaft einen kurzen Brief an die Gemeinde zu Kolossä geschrieben hat, der die Tendenz verfolgt, dieselbe vor der Verführung durch eine Irrlehre essäisch-judaistischer, aber nicht schon ebionitisch-gnostisirender Natur zu sichern und sie in ihrem ursprünglichen Glauben zu befestigen" (S. 26). Allerdings hängt an einer solchen Unterscheidung zwischen Asketen und Theosophen zunächst wenigstens die Annahme einer im Kolosserbriefe wahrzunehmenden Verschiedenheit der Zeitlage (Kritik S. 286 f.), folglich im Weiteren auch die ganze Hypothese von einer späteren Interpolation jenes Paulusbriefes. Dieser meiner Theorie stellt nun Klöpper als Nerv seiner Beweisführung und „Schlüssel unseres Briefes" (S. 112) die doppelte Behauptung entgegen, dass erstens im ganzen Briefe bald direct, bald indirect die gleiche Gegnerschaft berücksichtigt und diese durchgängige Einheit der Polemik zur mächtigsten Stütze für die herkömmliche Ansicht von der Einheit des Schriftstückes werde, und dass zweitens die Gegnerschaft selbst einfach als christianisirter Essäismus zu begreifen und ohne Schwierigkeit im apostolischen Zeitalter unterzubringen sei (S. 58 f. 103 f.)

Meinerseits kann ich freilich nur der Ansicht sein, dass dafür um so weniger im paulinischen Lehrbegriff untergebracht werden mag, was der Kolosserbrief jener Irrlehre entgegenstellt, und dass dieser Brief nur durch eine ziemlich gewaltsame Verzerrung seines Inhalts in allen seinen Theilen auf jene essäische Engellehre bezogen werden darf, ja dass die fragliche Engellehre selbst, wie sie unser Commentator construirt, zur guten Hälfte nur seiner Phantasie angehört, und so nur construirt werden konnte, wenn es erlaubt ist, unsere „sehr unvollkommene Kenntniss der essenischen Gesammtanschauung" (S. 81) nach Belieben und Bedarf zu ergänzen, während man sich, wo etwa der nachweisbare Essenismus keine Vertretung im Bilde der kolossischen Irrlehre findet, dessen getrösten darf, dass gleichzeitige Instructionen und Briefe das Fehlende nachholen mochten (S. 94. 551).

Indem ich hier nichts wiederholen will, was in dieser Richtung theils ich selbst, theils der Herausgeber dieser Zeit-

schrift im „Literarischen Centralblatt“ (1882, No. 40) ausgeführt haben, weise ich zunächst auf die Stelle 2, 23 hin, deren schon rein formelle Schwierigkeiten durch das S. 460 f. Erwähnte noch keineswegs gehoben sind. Sachlich ist daraus allerdings mit Klöpper (S. 461) die richtige Notiz zu gewinnen, „dass die Irrlehrer nicht bloss die durch das levitische Gesetz ausdrücklich der Aneignung entzogenen Speisen auch ihrerseits ihren Anhängern verboten haben, da Paulus ja ausdrücklich von Befehlen und Lehren der Menschen redet und jenen nur innerhalb einer Sphäre, die augenscheinlich die einer über das gesetzlich-theokratische Judenthum hinausgehenden Secte von asketischer Tendenz ist, eine ratio von Weisheit zuerkennt.“ Dies folgt, wie aus dem Ausdrucke *ἐθελοθρησκεία* V. 23, so aus *κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων* V. 22 (= *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων* V. 8). Da nun aber die solcher Gestalt als Menschensatzung eingeführte Diät der Irrlehrer nur eine Kategorie der *δόγματα* V. 14 bilden, mit welcher die Kolosser sich V. 20 nicht mehr sollen „dogmatisiren“ lassen (S. 456. 461 f.), so kann mit *τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν* V. 14, wenn es doch anerkanntermaassen auf *τί δογματίζεσθε* vorbereiten soll (S. 420), schwerlich so direct das mosaische Gesetz in seiner Eigenschaft als Ceremonialgesetz signalisirt werden (S. 414 f. 421 f.), da ja im Folgenden gerade von den Erweiterungen die Rede ist, welche das mosaische Satzungswesen in den Menschengeboten der Irrlehrer gefunden hat (S. 62 f.). Der Versuch, auch die *βρῶσις καὶ πόσις* V. 16, wobei nur an ein absolutes Verbot von Fleisch- und Weingenuss gedacht werden kann (S. 65), unter die „Dinge, die als *δόγματα* in jener Urkunde enthalten waren“, zu stellen, sofern wenigstens die Enthaltung vom Weingenusse aus dem Vorbilde Daniels und seiner Genossen, der Nasiräer und der Rehabiter abgeleitet werden konnte (S. 434), erscheint wie eine nachträgliche Correctur zu der in der Einleitung richtig und rückhaltslos entwickelten Einsicht, dass jene Enthaltungen der Irrlehrer als mit der Engellehre zusammenhängender „selbstgemachter Gottes-

dienst“ über alles geschriebene Gesetz wie auch über jede mündliche Auslegung desselben hinausgingen (S. 64 f. 69). Dann liegt aber der Widerspruch zwischen Vs. 14 und Vs. 22. 23 zu Tage, und ins Freie führt nur die Erkenntniss, dass *χειρόγραφον*, wenn es zur ersten Unterlage des Briefes gehört, zunächst nur das Verzeichniss unserer Sünden bedeuten kann, welches allerdings, wenn im Gegensatze zu den Forderungen des Gesetzes gedacht, zum Schuldbriefe wird. Aber eine directe Beziehung auf das Gesetz hat erst der Autor ad Ephesios hergestellt, indem er, durch *ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου* an das *μεσότοιχον* Eph. 2, 14 erinnert, die Stelle mit hartem Anschluss von *τοῖς δόγμασιν* hinter *χειρόγραφον* zur Parallele von Eph. 2, 15 gestaltete (vgl. meine Kritik S. 64. 67. 156. 207. 287 f.). Mit Ausschluss dieser beiden Worte kann somit Vs. 14 paulinisch bleiben, während die Verse 22 und 23 dem Interpolator angehören bis auf die, zum Vorhergehenden freilich nicht passenden und die ganze syntaktische Confusion hervorrufenden, Schlussworte *πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός* (vgl. ebend. S. 159). Nur beiläufig sei noch darauf hingewiesen, dass daher auch die *ταπεινοφροσύνη* Vs. 18 und 23 etwas ganz anderes bedeutet als in der paulinischen Stelle 3, 12 (vgl. S. 158. 289 und bei Klöpper, S. 445. 460. 488).

Der Askese auf der praktischen entspricht auf der theoretischen Seite also der Engelcultus. Die *ἐθελοθρησκεία* wird näher beschrieben als *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* (S. 459 f.). Denn darin, dass die Irrlehrer „eine Entfaltung der vollen Heiligkeit ihrer Anhänger“, eine „Vollendung des ethischen Zustandes durch eine nahe Beziehung und Gemeinschaft mit engelischen Wesen“ behaupteten, schlossen sich die theosophische und die asketische Seite ihrer Theorie zusammen. Aber dieser an sich richtige Gedanke verfolgt nun unseren Verfasser so recht *εὐκαίρως, ἀκαίρως*, wie er meint, dass die Kritik den Apostel den ihm erlaubten Wortschatz anwenden lasse (S. 113). Redet er 1, 2 die Leser als „Heilige in Christus“ an, so ist schon dies „ein leiser, aber nicht zu verkennender Fingerzeig für sie, ihre Heiligkeit nicht von wo anders her

bedingt sein zu lassen“ (S. 140), und wenn er schreibt ἐν Χριστῷ, so kommt dies daher, „dass in diesem Briefe die historische Person Jesu ganz ausserhalb der polemischen und apologetischen Discussion stand, welche letztere sich allein um die heilsmittlerische Person Christi als des Hauptes der Gemeinde dreht“ (S. 141). Nicht minder spitz bezeichnet der Apostel die Hoffnung der Christen 1, 5 als ein im Himmel vorhandenes Depositum im Hinblick darauf, dass die Irrlehrer geborenen Heiden nur für den Fall, dass sie sich ihrer asketischen Arcandisciplin fügten, Aussicht auf endgültige Erlösung beliessen (S. 145). Schon an fixe Idee streift es, wenn 1, 11 δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ darauf hinweisen soll, dass die von der essäischen Engellehre bedrängten Leser versucht waren, im Leidenskampf zu helfenden Geistermächten im Himmel ihre Zuflucht zu nehmen (S. 167 f.), die Mahnung μετὰ χαρᾶς zu dulden aber im Gegensatz zu der dumpfen Resignation, welche die Essäer bei Josephus im Krieg gegen die Römer an den Tag legten, gemeint sein soll (S. 169). Wider allen Augenschein werden 1, 12 „Heilige im Lichte“, d. h. Engel ausfindig gemacht, um sofort auch hier wieder „Rücksichtnahme auf den gegnerischen Standpunkt der Irrlehrer“ zu constatiren (S. 179). Viel näher als die weit hergeholte Parallele Sap. Sal. 5, 5. 6 wäre freilich die wohl später (S. 182) citirte Act. 26, 18 gelegen, aus welcher unter Anderem (vgl. meine Kritik, S. 251) auch die richtige Verbindung von ἐν τῷ φωτί mit dem Gesammtbegriffe des κλῆρος τῶν ἁγίων zu lernen gewesen wäre. Statt dessen wird jene irrige Voraussetzung als zweifellose Prämisse bei der Beurtheilung des ganzen Zusammenhangs verwerthet (S. 188. 191 f.). Kann man es sich gefallen lassen, wenn 1, 13 die βασιλεία nicht τοῦ θεοῦ, sondern τοῦ Χριστοῦ daher abgeleitet wird, dass gerade die Agitatoren sich nicht an das Haupt hielten, dagegen aber Engeln dienten (S. 186), dass sie das religiöse Band, welches die ehemaligen Essäer mit der Engelwelt verknüpfte, als Christen nicht sofort zu Gunsten des einigen Mittlers zu lösen wussten (S. 200 f.), so ist es schon ein starkes Stück, wenn die, dem

Kolosserbrief (1, 16) eigenthümliche Lehre, dass *τὰ πάντα*, und zwar jedenfalls (über die sonstige Verengerung des Begriffs S. 210 wollen wir hier nicht streiten) auch *θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί* und *ἐξουσίαι*, nicht blos *δι' αὐτοῦ*, sondern auch *εἰς αὐτόν* geschaffen sind (vgl. meine Kritik, S. 227 f.), das Interesse bezeugen soll, welches der Apostel daran hatte, „dass auch die den liturgischen Dienst eines unblutigen Opfers im himmlischen Allerheiligsten leistenden Engelpriester, welche für das Bewusstsein der ausserhalb des theokratischen Verbandes stehenden Essener gewiss von höchster religiöser Bedeutung waren, als durch den Sohn Gottes und auf ihn hin, als ihr *τέλος*, geschaffen, den Lesern signalisirt wurden" (S. 236), und wenn im Zusammenhang damit die gleichfalls dem Kolosserbriefe (1, 20) eigenthümliche Ausdehnung des Versöhnungswerkes auf die Engel (vgl. meine Kritik, S. 231 f.) als eine durch den Conflict mit der essäischen Vorstellung von fürbittenden Priesterengeln motivirte Ergänzung der paulinischen Versöhnungslehre dargestellt wird (S. 272 f. 280 f.). Scheitert diese Construction schon daran, dass für Paulus das ganze Versöhnungswerk dadurch bedingt ist, dass der Sohn Gottes *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* (Röm. 8, 3) erschien, welche ihn mit den Menschen, nicht aber mit den Engeln verbindet (vgl. meine Kritik, S. 233), so wird diese Schwierigkeit nur noch grösser bei der Caprice unseres Exegeten, welche das doppelte *δι' αὐτοῦ* 1, 20 auf den auferstandenen Christus bezogen (S. 274 f.) und den, in Wahrheit jenes *δι' αὐτοῦ* erklärenden, Participialsatz *εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος* vielmehr durch „nachdem" aufgelöst, d. h. plusquamperfectisch gefasst wissen will (S. 277). Tritt der richtige, paulinische Gedanke dann 1, 22 mit *ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου* zu Tage, so versteht dies zwar auch unser Exeget dahin, „dass Christus einen Leib besessen habe, der den Engeln in ihrer Eigenschaft als *πνεύματα* nicht zuständig ist, und der eben seiner fleischlichen Beschaffenheit nach allein dazu geeignet war, in den Sühnopfertod dahingegeben zu werden" (S. 295), bemerkt aber über der Freude,

wieder einer Antithese zu „anderweitigen Versöhnungsvermittelungen“ begegnet zu sein (S. 296), nicht, dass er ebendamit seinem Briefsteller, wenn er doch der Apostel sein soll, die Möglichkeit entzieht, „es mit solchem Nachdrucke zu betonen, dass gerade durch Christum, sofern er einen aus Fleisch bestehenden Leib hatte, die Versöhnung von Gott sowohl für die Engel selbst als für die Menschen ein für allemal vollzogen sei“ (S. 74). In Wirklichkeit fordert gerade dieses Hereinragen der altpaulinischen Begriffswelt in heterogene Gedankenkreise die Interpolationshypothese heraus. Das formell und materiell ebenso unpaulinische (vgl. meine Kritik, S. 21 f. 226) *ἀνταναπληροῦν* Vs. 24 macht zwar „auf den ersten Anblick einen etwas befremdlichen Eindruck“ (S. 309), wird aber dann (S. 311) in längst üblicher Weise „rationalisirt“ (vgl. Hase: Handbuch der protestantischen Polemik, 4. Aufl. S. 401) und überdies mit dem *πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* Vs. 25 in Beziehung gebracht (S. 319), welcher Ausdruck selbst natürlich wieder seine Beziehung darin findet, „dass man auf der von Paulus bekämpften Gegenseite es sich angelegen sein liess, das Evangelium dadurch auf sein Vollmaass zu bringen, ihm seine vollendete Gestalt dadurch zu geben, dass man auf dasselbe ein angelosophisch-asketisches System aufpfropfte“ (S. 320). Bestände diese Beziehung zurecht, so müsste sie consequenter Weise übrigens auch in Vs. 24 gefunden, und dem *ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ* eine Antithese zu irgend welchem ergänzenden Leiden von Engeln gegeben werden, womit wir uns nur noch einige Schritte weiter in die Welt des phantastischen Abenteuers hereingeführt sehen würden, als dies bei der Bereicherung, die unser Verfasser dem paulinischen Lehrbegriff angedeihen lässt, an sich schon der Fall ist.

Nachdem eine zweifelhafte (vgl. meine Kritik, S. 215) Interpunktion dem Verfasser zu dem Genusse verholfen hat, 2, 2 den „Gott Christi“ von dem häretischen „Gott der Himmelsmächte“ unterscheiden zu dürfen (S. 349 f.), widerfährt ihm zu 2, 11 das noch grössere Glück, eine „aus der Con-

sequenz des essenischen Systems zunächst hypothetisch deducirte Bedeutung der Beschneidung als eines grundlegenden Inaugurationsactes zu einer spiritualistischen Askese" als Angriffsobject zu entdecken, gegen welches des Apostels Ausführung über die Idee der christlichen Beschneidung gerichtet sein dürfte (S. 398). Wie unpaulinisch die dabei 2, 13 unterlaufende Vorstellung von einem in der *ἀκροβυστία τῆς σαρκός* begründeten Todeszustand ist, fühlt der Verfasser selbst, tröstet sich aber damit, dass der erwähnte Ausdruck an der *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός* 2, 11 hänge (S. 409), während in der That eben beiderlei Anstände auf die Interpolation hinweisen (vgl. meine Kritik, S. 71. 155 f.). Und nicht weiter langen die Gegenreden, mit welchen er seine gerechten Bedenken über den Widerspruch von 2, 14 mit der Werthung des Gesetzes im Römerbrief (S. 416 f.) und von 2, 15 mit 1 Kor. 15, 24 beschwichtigt (S. 423 f. 431).

Doch wir haben es jetzt nur mit seiner Fassung der Polemik unseres Briefes zu thun. Lässt er diese in Bezug auf Beschneidung gegen ein ganz unfindbares essäisches Dogma gerichtet sein und wird so selbst zum *ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων* 2, 18, so müssen dafür die Irrlehrer nach der anderen Lesart Leute sein, welche auf dem Wege der Visionen in die übersinnliche Welt eindringen (S. 446 f.), da sie nur so darüber Auskunft zu erlangen vermochten, was von ihrer überkommenen essenischen Theologie beizubehalten, was im Gegentheil zu eliminiren oder wenigstens umzugestalten sei (S. 448). Und so beziehen sich denn auch *τὰ ἄνω* 3, 1 — umgedeutet in „in Christo dynamisch umschlossene Himmelsgüter" — natürlich wieder auf „die supernaturale Oertlichkeit", da zwar nicht „jene inferioren Himmelswesen", wohl aber Christus selbst ist und zwar, wie „aus polemischen Rücksichten" hinzugefügt wird, *καθήμενος* (S. 464). Als ob nicht der einfache Gegensatz von Vs. 2 *τὰ ἄνω, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* uns aller dieser sublimen Erörterungen enthöbe! Aber nicht einmal die Liebe kann 3, 14 als *σύνδεσμος τῆς τελειότητος* erscheinen, ohne dass der Verfasser bemerkt, dass „den drei Hauptrubriken", unter welchen

die Essäer ihre Ethik zusammenfassten, „ein höheres centralisirendes Band" gefehlt habe (S. 493 f.), und von εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ statt τοῦ θεοῦ darf der Apostel nur reden unter „Rücksichtnahme auf die dogmatische Anschauung der Irrlehrer, innerhalb deren der Ausdruck ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ im Sinne eines durch Engelintercession vermittelten Gottesfriedens verstanden werden könnte" (S. 495 f.). Ebenso steht 3, 16 statt des λόγος τοῦ θεοῦ, welcher „sich ja auch im Sinne der Irrlehrer auffassen liess" (S. 499), λόγος τοῦ Χριστοῦ (vgl. über die wahre Herkunft des Ausdrucks meine Kritik, S. 164). Soll vollends dieser λόγος τοῦ Χριστοῦ unter den Kolossern so Wohnung machen, dass sie ψαλμοῖς, ὕμνοις, ᾠδαῖς sich erbauen, so zeigt eine solche Bemerkung den Apostel „in der Lage, die Leser indirect vor dem Gebrauch solcher Psalmen, Hymnen und Oden zu warnen, welche aus den beherrschenden Gesichtspunkten der irrlehrerischen Philosophie herausgewachsen, an die ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι gerichtet sind und deren fürsprechende Vermittelung bei der Gottheit in Anspruch nehmen" (S. 504). Dieselben Dienste wie 3, 14—16 leistet natürlich auch 3, 17. Denn „wir würden auch diese Mahnung des Apostels nicht in ihrer vollen concreten Bedeutsamkeit auffassen, wenn wir in dem ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ die indirect antithetische Beziehung übersähen" (S. 508) oder bei εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ den Gegensatz „Nicht etwa durch die Vermittelung respondirender Engelchöre" (S. 509) überhörten. Angesichts der Haustafel tritt ein Kampf ein zwischen der Neigung, dieselbe im Gegensatz zu einer, die Familie aufhebenden, Gesellschaftsverfassung (über die richtigere Formulirung vgl. meine Kritik, S. 41) zu fassen (S. 513), und der Ueberlegung, „dass sich der in Rede stehende Abschnitt unseres Briefes ganz wohl auch ohne Bezugnahme auf das, was wir bei den kolossischen Irrlehrern als socialethische Tendenzen voraussetzen zu können berechtigt sein dürften, verstehen lässt" (S. 515). Dennoch kündigt sich über Erklärung desselben Abschnittes wieder die stets im Hintergrunde drohende Monomanie an, indem τοῦτο γὰρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ 3, 20

„sicher nicht ohne indirecte Antithese gegen Maximen einer fremdartigen, mehr gesetzlich gerichteten Paradosis“ gesagt (S. 522) und sogar durch *τὴν ἰσότητα* 4, 1 „möglicher Weise dem Motive, aus welchem die Essener die Sclaverei verwarfen (Philo, q. o. p. l. 12: *καταγινώσκουσί τε τῶν δεσποτῶν οὐ μόνον ὡς ἀδίκων ἰσότητα λυμαινομένων, ἀλλὰ καὶ ὡς ἀσεβῶν*), seine innere Berechtigung entzogen worden sein“ kann (S. 532). Sollen zum guten Schlusse die Kolosser sein *πεπληροφορημένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ* 4, 12, so tritt an die Stelle des Gegensatzes von „allem Willen“ zu nur einseitig erkanntem und partiell befolgtem Willen flugs der andere, „dass nicht ein von der Philosophie der Irrlehrer willkürlich umgrenzter, verschobener und verclausulirter Wille Gottes die Basis sein solle“ (S. 547), „da ja auch die Irrlehrer sich bemühten, ihnen zur Vollkommenheit und Ueberzeugungsgewissheit auf Grund dessen, was sie als durch die Engel ihnen enthüllten Willen der Gottheit ansahen, zu verhelfen“ (S. 548). Die Engel haben es dem Verfasser nun einmal angethan, so dass seit Ode's Abhandlung de angelis nur „die grossen Rückschritte zu bedauern“ sind, welche die Exegese gemacht hat (S. 443), und allenfalls zu hoffen übrig bleibt, dass, „wenn die überaus traurige Periode, wo der Nachweis literarischer Abhängigkeit irgend eines Schriftstellers von einem Vorgänger für die höchste wissenschaftliche Leistung gilt, glücklich abgelaufen“ (S. 232 f.), diese „wahre Landplage“ (S. 118) verschwunden sein wird, ein jüngerer Theologe auftreten und das schmerzlich vermisste Werk über die Engel liefern wird (S. 233). Einstweilen erlaube ich mir, die S. 429 f. vorgetragene gnostisirende Lehre über die Engel für schwerlich paulinisch zu halten; auch heisst *ἐν παῤῥησίᾳ* 2, 15 nicht „ohne Scheu und Rücksicht auf ihre Elohimnatur“ (S. 422. 428), sondern „offen, öffentlich“ wie Joh. 7, 4. Und das 1, 19 als bekannte Grösse auftretende *πλήρωμα* (vgl. darüber W. Grimm in dieser Zeitschrift 1883, S. 251 f.) aus Jes. 11, 2 erklären zu wollen (S. 255), ist ein Symptom derselben abstract-doctrinären Befangenheit, wie wenn man den johanneischen Logos direct aus

Gen. 1, 3 ableiten will. Die geheimen Motive sind beidemal dieselben.

II. Die Anlage des Briefes betreffend will Klöpper die Stelle 1, 9—23 insofern als den eigentlichen Kern des Ganzen betrachtet wissen, als hier „das grundlegende Lehrmaterial" gegeben ist, um dessen Anwendung zu directer Polemik es sich dann im Folgenden handelt (S. 305). Während also z. B. Holsten sogar im ganzen ersten Capitel nur eine formlose, lang sich hinspinnende Einleitung sieht (Jenaer Literaturzeitung 1875, S. 762), ist unser Erklärer gegentheils der Meinung, der Brief habe mit dem 1, 23 auslaufenden Abschnitte „in nuce den Lesern bereits Alles gesagt, was er unter den obwaltenden Umständen ihnen in die Erinnerung zu rufen für nöthig erachten musste", so dass im Folgenden blos „das keimartig Zusammengefasste näher zu entfalten" übrig blieb (S. 123). In der That ist ja ganz klar und z. B. auch von O. Pfleiderer (Der Paulinismus, S. 372. 374) anerkannt, dass die christologischen Aussagen dieses Abschnittes sich nur als Basis für die Polemik des zweiten Capitels oder, um mit unserem Commentator zu reden, als „positiv-didaktische Aufweise" (S. 120) verstehen lassen. Um so gewisser aber ist, dass diese Partie in einen ursprünglich viel einfacher angelegten und näher gelegenen Zielpunkten zustrebenden Redegang hereingezwängt und auf diese Weise der letztere undurchsichtig gemacht worden ist. Schon von 1, 14 ab verliert sich derselbe mehr und mehr hinter dem neuen christologischen Gesichtspunkte, welcher plötzlich zur Hauptsache geworden ist. Aber hinsichtlich der logischen Disposition dieser Digression (1, 14 — 22) haben sich die Ausleger bis zur Stunde nicht verständigen können, während schon Mayerhoff an der Möglichkeit eines Verständnisses überhaupt verzweifelte (Der Brief an die Kolosser, 1838, S. 45) und die nicht unebene Bemerkung machte, Paulus verfahre sonst systematischer im dogmatischen Theil seiner Briefe, während der praktische eine losere Verbindung verrathe; hier dagegen begegne gerade im Gegensatze zu den beiden letzten Kapiteln in den beiden ersten ein befremdlicher Mangel an

disponirter Gedankenfolge (S. 43 f. 46). Im Anschlusse an dieses Urtheil lautete das meinige dahin, der Brief widerstrebe in diesem Abschnitte eigentlich jedweder exegetischen Behandlung (Kritik, S. 188), und ich betrachte es als eine Bestätigung dieses Eindruckes, wenn der neueste Commentator sich nur so zu helfen weiss, dass er Vs. 15 in seiner ersten Hälfte auf den postexistenten, in seiner zweiten aber und ebenso die beiden folgenden Verse auf den präexistenten Christus, Vs. 18—20 dagegen wieder auf den postexistenten bezieht, jedoch so, dass, wie schon erwähnt, der Participialsatz zur Abwechselung einmal auf den historischen Christus zurückgehen soll (vgl. S. 203 f. 237. 248. 253 f. 274 f. 276 f.). Das ist auch für W. Grimm (S. 250 f.) des Guten zu viel gewesen und er hat sich daher nach einem mehr stetigen Fortschritt der Vorstellungsreihen umgesehen.

Aber soweit die Stelle 1, 9—13 echt ist, leitet sie den Wunsch ein, die Leser möchten „Gottes würdig wandeln" (1, 10) im Bewusstsein der ihnen zu Gute gekommenen Erlösungsthat Gottes (1, 13), woran erst 1, 21 wieder deutlicher anknüpft. Dagegen erscheint in der mitten inliegenden Partie das ursprüngliche und natürliche Gedanken- und Wortgefüge ganz unterwebt und durchwirkt von dem Material des Epheserbriefes (vgl. Kritik, S. 149. 189). Dies zeigt sich schon in der Art, wie zwischen οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι Vs. 9 und περιπατῆσαι ἀξίως Vs. 10 (vgl. für die nothwendige Zusammengehörigkeit dieser Satztheile Kritik, S. 171) ein mit Eph. 1, 8. 11. 17 stimmender Zwischensatz hereingeschoben wird, auf welchen jetzt Klöpper den Infinitiv wohl oder übel zurückbeziehen muss (S. 161 f.), während der Briefsteller dadurch, dass er statt im Accusativ vielmehr im Nominativ fortfährt, verräth, wie sehr ihm über seinem eigenen Satzgefüge (ἵνα πληρωθῆτε) dasjenige des Originals aus dem Bewusstsein geschwunden ist (vgl. Kritik, S. 85). Dass sich solcherlei Incorrectheiten, wie Klöpper erinnert (S. 163), auch bei Paulus finden, ist schon richtig. Aber gleich der Fall 2, 2 zeigt, dass wir es hier mit der Arbeitsmethode eines Interpolators

zu thun haben, die gerade dann zu jenem Mittel greift, wenn er seine Ausdrücke in die Construction des Originals hereinschiebt (Kritik, S. 112). Um aber auch im Folgenden die ursprünglich beabsichtigte Richtung inne zu halten und sich von dem Winde, der aus dem Epheserbrief weht, nicht allzuweit verschlagen zu lassen, muss man noch immer den Gegenstand der Fürbitte *περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ* 1, 10 als Leitstern im Auge behalten. Dann aber verräth sich die secundäre Arbeit in Kol. 1, 9—23 sofort dadurch, dass lange nicht Alles, was der Redestrom dieser Verse mit sich führt, im Programm und Zweck des Kolosserbriefes selbst originale und ausreichende Begründung findet. Ja sogar die Interpolationen stehen nicht rein wegen ihrer selbst und des vom Interpolator modificirten Zweckes unseres Briefes da, sondern führen mancherlei Stoffe mit sich, welche ohne die Rücksicht auf den Epheserbrief nicht vorgefunden würden. So ist beispielsweise im Gegensatze zum Epheserbriefe, der diesem Thema absichtlich nachgeht, im Kolosserbriefe von dem Verhältnisse, in welches Juden und Heiden dadurch zu einander versetzt sind, dass sie eben beiderseits zu Christen geworden sind, nicht die Rede. Aber trotzdem, dass dieser Gedanke ausserhalb des specifischen Zweckes unseres Briefes liegt, spielt er doch nicht blos da herein, wo zur Unterstützung der Forderung allumfassender Liebe ausgeführt wird, dass im Christenthume an die Stelle der nationalen Unterschiede der neue Mensch getreten ist (3, 9—11), sondern auch 1, 20 das *εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ* steht im Zusammenhang etwas verloren da und würde ohne Eph. 2, 13—17 gar nicht existiren (Kritik, S. 94). Würde dagegen der Verfasser, wie ihm Klöpper unterschiebt, nichts Anderes sagen wollen, als was 2 Kor. 5, 21. Röm. 3, 25 steht, so wissen wir eben aus diesen Stellen, welcherlei Ausdrucksmittel dem Paulus dafür zu Gebote gestanden haben.

Ich kann auch nach Klöpper's Versuch, die Stelle 1, 19—22 zurechtzulegen, darin für echt nur die Worte halten: *ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν καταλλάξαι καὶ ὑμᾶς, ποτὲ ὄντας ἐχθροὺς ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νυνὶ δὲ κατηλ-*

λάγητε ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου (Kritik, S. 98 f. 150 f. 173 f.) und weise namentlich darauf hin, wie nur so auch die syntaktische Schwierigkeit in Vs. 21 (vgl. Klöpper, S. 282 f.) verschwindet. Mit 1, 23 vollends sind wir wieder ganz im Fahrwasser des 1, 10 angelegten Gedankenganges angelangt. Unmittelbar an die Erwähnung des würdigen Wandels anschliessend spricht dieser Vers die Erwartung aus, die Leser werden in dem Christenstande, in den sie versetzt worden sind, bis ans Ende beharren. Die „genau und pointirt seine Gedanken markirende Redeform des Apostels", welche Klöpper hier findet (S. 304), setzt unter Anderem voraus, dass Paulus mit der Hyperbel τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν den Gegensatz gegen „eine im Winkel herumschleichende locale Specialität" ausdrücken wolle (S. 303). Mir schien ein derartiger Gegensatz noch viel erklärlicher, wenn sich darin das Bewusstsein der bereits zu ökumenischer Bedeutung heranwachsenden Kirche gegenüber der Häresie spiegelt (Kritik, S. 122. 285), zumal da auch 1, 6 καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ eine ähnliche rhetorische Uebertreibung wiederkehrt, wobei ich den Spott über den „Director des statistischen Bureaus", zu welchem der von beiden Hyperbeln freigesprochene Paulus zusammenschrumpfe (Klöpper, S. 149), recht wohlfeil finde.

Ich muss es somit auch dem neuesten Commentar gegenüber für den Hauptgewinn, welchen die Interpolationshypothese einträgt, erklären, dass aus dem weitbauschigen Gewande, welches die Fürbitte schon 1, 11. 12 anzunehmen beginnt, und das sofort durch Aufnahme der christologischen Aussagen mit ihren schwerfälligen Verbindungsmitteln zur unübersichtlichen Formlosigkeit anschwillt, ein einfaches Satzgefüge wird, vermöge dessen der ursprüngliche Kolosserbrief viel schneller ad rem geht, als der jetzige Text thut. Was aber hauptsächlich zu beachten, ist der Umstand, dass diese Res von Anfang bis zu Ende nur eine einzige ist, nicht aber in die beiden Hemisphären eines theoretischen und eines praktischen Theiles, wie die gewöhnliche Unterscheidung lautet, aus einander fällt.

Es ist anzuerkennen, dass auch unser Commentator dieselbe stillschweigend ablehnt (S. 130). Einen theoretischen und einen praktischen Theil zu unterscheiden, ist überhaupt nur im Epheserbriefe erlaubt, welcher sich genau in diese zwei Hälften spaltet und daher auch 3, 20. 21 in aller Form abbricht. Der Kolosserbrief dagegen stellt ein organisches Ganze dar und lässt schon von vorn herein (1, 10) eine praktische Tendenz erkennen, auf welche der Schriftsteller dann immer wieder zurückkehrt, und zwar nicht blos 1, 23, sondern auch in dem folgenden Abschnitte 1, 24 — 2, 5, in welchem er den Lesern schon näher rückt, zumal wenn man mit Uebergehung einer ganz aus dem Epheserbrief stammenden Stelle an Vs. 25 unmittelbar Vs. 29 anschliesst und sich damit der Pflicht überhebt, das im Gegensatz zu der ersten Person Singulars beider Verse Vs. 28 hereinfallende ἡμεῖς, wobei doch „auch thatsächlich nur an die eine Person des Apostels zu denken" (Klöpper, S. 343), aus Mitteln tieferer Einweihung „in die Geheimnisse der formalen Lehrweisheit" erklären zu müssen (vgl. meine Kritik, S. 153. 168). Im Uebrigen hat sich schon Hofmann's Erklärung ein Verdienst dadurch erworben, dass sie, anstatt des Einschnittes, den man zwischen dem zweiten und dritten Kapitel statuirt, vielmehr den zwischen 2, 5 und 6 wirklich statthabenden Einschnitt constatirt (Die heilige Schrift Neuen Testamentes, IV, 2, S. 56 f. 107. 144. 164), während es dem neuesten Commentator kaum gelungen ist, „in die äusserst schwierige und gedrungene Gedankenentwickelung dieses apostolischen Sendschreibens Licht und Durchsichtigkeit nach Thunlichkeit hineinzubringen" (S. 119). Zwar entgeht es auch ihm nicht, dass der s. g. moralische Theil des Briefes als directe Antithese gegen den unfruchtbaren Ascetismus der Irrlehrer aufgefasst sein will (S. 131). Aber um etwa in dem Gedanken „Anstatt dass ein Bedürfniss vorhanden wäre, besondere Veranstaltungen zur Ertödtung der Sinnlichkeit zu treffen, so genügt zur Erfüllung der wahren Lebensaufgabe der Wandel in dem Herrn Jesus Christus" (Schenkel: Bibel-Lexicon, III, S. 569) geradezu das einheitliche Thema des ganzen Briefes

finden zu können, muss man eben vorher der, einem einheitlichen Eindrucke störend in den Weg tretenden, Eintragungen aus dem Epheserbrief überhoben sein. Erst dann tritt zu Tage, wie die ursprüngliche Gestalt des Briefes auch in der That nichts bietet, was irgend über jenes Thema hinausginge. Es sind nur die christologischen Eintragungen der beiden ersten Kapitel, welche die richtige Erfassung des schon 1, 10 ausgesprochenen Themas erschwerten und solches in dem Nachweis der centralen heilsmittlerischen Würde Jesu Christi oder sonst an einem falschen Orte suchen liessen.

Jetzt aber wird der Gedankengang des zweiten Kapitels vollkommen klar und durchsichtig. Wie wir es auch sonst gewohnt sind, so sehen wir den Apostel gleich nach dem Eingange „sich directer mit den Gemeindegliedern in das Verhältniss individuellerer Einwirkung auf ihr gefährdetes religiöses und ethisches Bewusstsein setzen“ (Klöpper, S. 126). Die Kolosser sollen wissen, dass sie dem Briefsteller nicht gleichgültig sind (2, 1), was er ihnen ausdrücklich sagt, um sie zu trösten (gegen die geschraubte Beziehung des Absichtssatzes 2, 2 auf das *ἀγῶνα ἔχειν* bei Klöpper, S. 374), selbst aber gegen etwaige Missdeutung seiner bisherigen Zurückhaltung gesichert zu erscheinen (2, 4. 5). Aber nur wenn Vs. 2. 3 von *συμβιβασθέντες* an als Interpolation erkannt sind, wird die auch von Klöpper (S. 352 f.) geforderte Rückbeziehung von *τοῦτο* auf 2, 1. 2 selbstverständlich (vgl. meine Kritik, S. 153 f.). Was er ihnen mitzutheilen hat, war zwar 1, 10. 22. 23 in Form einer Fürbitte schon dagewesen, wird nun aber 2, 6. 7 direct ausgesprochen, wobei es doch nicht so lächerlich ist, wie der neueste Exeget meint (S. 356 f.), wenn bei Gelegenheit des Herausfallens der ersten, mit Eph. 2, 20. 3, 17. 18 stimmenden Hälfte von Vs. 7 auch das Missverhältniss zwischen zwei heterogenen Bildanschauungen verschwindet (vgl. meine Kritik, S. 50 f. 154). Dieser Ermahnung, treu festzuhalten an dem sittlichen Charakter des ihnen überlieferten Christenthums tritt sofort die Warnung vor drohendem Irrsale entgegen (2, 8). Erwehren werden sich desselben die Leser im Bewusstsein,

dass die vom Apostel gepredigte Erlösung in dem Mitbegrabensein und Miterstandensein mit Christus besteht (2, 11 — 14). Eben desshalb, weil sie der Welt abgestorben sind, können die *δόγματα* der Irrlehrer, welche ja dem Bereiche der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* angehören, keine Macht mehr über sie ausüben (2, 16 — 3, 4). Die echt paulinische Dialektik, welche gerade diese argumentirenden Theile der Briefe durchwaltet (vgl. meine Kritik, S. 108 fg.), hebt sich merklich von der sonst im Briefe herrschenden Manier der Gedanken- und Satzbildung ab. Dort die bekannte Art des Paulus, hier, „statt der Springfedern seiner Dialektik, statt des unruhigen Widerspiels von Thesen und Antithesen, des Vorwärtsstürmens einer kriegerischen Polemik — ein langsames, mühevolles Fortschieben von wenig innerlich zusammenhängenden Gedanken, ein lockeres Aneinanderreihen oft luxurirender Wortgefüge, ein liturgischer Erguss kettenartig verknüpfter Stimmungsmotive, die überall eben sowohl abgebrochen als beliebig weiter ausgedehnt sein könnten" (Klöpper, S. 16). —

III. Ueber die beiden letzten Kapitel will ich nicht mit dem Verfasser des Commentars rechten, da es mir nur angenehm sein kann und ich mich gern eines Besseren belehren lassen würde, wenn es anginge, dieselben in viel weiterem Umfange, als mir thunlich erschien, dem Paulus zuzuschreiben. Dafür aber stehe hier noch ein Wort über die Gesammtauffassung des Briefes, zunächst des von mir reconstruirten. Seine in die Augen fallendste Eigenschaft und zugleich diejenige, welche die Aufforderung zur erweiternden Interpolation in sich schliesst, ist seine Kürze. Aber an eine ihm persönlich unbekannte Gemeinde schreibend, konnte Paulus in doppelter Weise verfahren. Entweder sollte der Brief geradezu den Mangel persönlicher Anwesenheit ersetzen; dann wurde er zu einer ausführlichen Darlegung und Rechtfertigung seiner Theorie und Praxis, wie der Römerbrief; oder aber das paulinische Evangelium hatte in der betreffenden Gemeinde schon einen persönlichen Träger, Vertreter und Herold. Dann fiel der Anlass, welchem die Gemeinde zu Rom ihren ausführlichen Brief verdankt, hin-

weg. Forderte aber eine sich bietende Gelegenheit dazu auf, auch dorthin einen Brief zu richten, so entstand eben ein Gelegenheits-, beziehungsweise ein Empfehlungsbrief. Ueberbrachte zunächst auch Tychikus das Schreiben an die Kolosser (4, 7), so ist doch wohl Epaphras als zu ihnen zurückkehrend gedacht (4, 12). Er ist es, der durch das Schreiben zum Voraus als Geschäftsträger und Vertreter des Apostels legitimirt wird (1, 7); er wird den Brief zur Hand nehmen und erläutern, und das Thema seiner Predigt wird dann zugleich auch als des Paulus eigenster Gedanke zu erkennen sein. Aehnlich hat sich Klöpper selbst ein (zweites) verloren gegangenes Sendschreiben des Paulus an die Korinther zunächst als Legitimation des Titus vorstellig zu machen gewusst (Kommentar über das zweite Sendschreiben des Apostel Paulus an die Gemeinde zu Korinth, S. 52 f.).

Zu der ganzen Unterscheidung zwischen einem ursprünglichen und dem jetzigen, durch die Hand des Autor ad Ephesios interpolirten Texte bin ich übrigens gar nicht veranlasst worden, wie der Leser des neuesten Commentars durchweg glauben muss, durch Skrupel, die sich mir zunächst über der Lectüre des Kolosserbriefes gebildet hätten, sondern es war das Parallelitätsverhältniss, in welchem er zu dem Epheserbriefe steht, dem meine Aufmerksamkeit in erster Linie galt. Wer sich, wie der neueste Commentator, jedes Eingehens auf dieses schwierigste Problem, das gerade auch für die Exegese von entscheidender Bedeutung ist (vgl. meine Kritik, S. 31), grundsätzlich entschlägt und sich begnügt, in diesem Betreff auf spätere Aufschlüsse zu verweisen, hat kein Recht, über jenen meinen Lösungsversuch zu urtheilen, wie hier geschieht, d. h. in der Weise einer landläufigen, des Lobes der „Evangelischen Kirchenzeitung“ (1882, S. 832) sicheren Apologetik. Mag der Commentar also auch in diesem oder jenem Detail mir gegenüber im Rechte sein: der Blick auf beide, nebeneinandergelegte Briefe ist es, der mich nach wie vor zu der Hypothese nöthigt, dass der Autor ad Ephesios, indem er seine eigene Stimme zum Organ des Apostels machte, an dessen Kolosserbrief

anknüpfte, sofern er diesen sowohl als Grundlage eines neuen selbständigen Briefes, der Encyclica, benutzte, als auch selbst in neuer und vermehrter Auflage herausgab.

Ich bin dem Andenken Heinrich Ewald's die Erklärung schuldig, dass unter allen Entgegnungen, welche mein Versuch gefunden hat, die seinige trotz ihrer Schroffheiten für mich am belehrendsten gewesen ist (Göttingische gelehrte Anzeigen, 1872, S. 1619 f.), wenn ich auch nicht zugeben kann, dass ich mich von dem, was er selbst in den „Sendschreiben des Apostels Paulus" (1857) und den „Sieben Sendschreiben des Neuen Bundes" (1870) über das Verhältniss beider Briefe gelehrt hat, blos „aus gewissen Gründen, die aber nicht recht klar werden", entfernt haben soll (S. 1623). Es hat jetzt keinen Zweck mehr, über den Sinn dieser Anschuldigung Betrachtungen anzustellen. Wenn aber Ewald der Ansicht war, der Kolosserbrief habe zu feste Anlage und zu gleichmässigen Fluss, um interpolirt sein zu können (S. 1631), so hat mich davon auch der neueste Commentar, der in der Richtung eines solchen Nachweises das Beste leistet, aus angegebenen Gründen nicht zu überzeugen vermocht. Ewald war der Ansicht, der Autor ad Ephesios habe sich gerade an den Kolosserbrief gehalten, weil dieser das einzige paulinische Sendschreiben war, welches von der Bedeutung und Bestimmung der Kirche handelte, musste aber selbst zugeben, dass der Epheserbrief seine Stoffe keineswegs blos da, wo das Original etwa die Idee der ἐκκλησία berührt, sondern auf allen Punkten und an allen Enden desselben ihm entlehnt (Sieben Sendschreiben, S. 156 f.). Richtig dagegen bemerkt er, dass der Epheserbrief die Heidenchristen im Auge hat, welchen er ihren Platz im Reiche Gottes anweisen und die er insonderheit in eine friedliche Stellung zu den Judenchristen bringen will (vgl. auch Hoekstra: Theologische Tijdschrift, 1868, S. 645). Unter den echten Paulusbriefen ist aber nur derjenige an die Kolosser rein und ausschliesslich für heidenchristliche Leser berechnet. Daneben darf aber auch die Rücksicht auf die unverhältnissmässige Kürze und Gedrungenheit gerade dieses Paulusbriefes nicht ausser Augen gelassen werden,

sofern solche Eigenschaften besonders einladend waren für einen Schriftsteller, dessen Virtuosität auf der Seite amplificirender Ausführung und rhetorisirender Darstellung gelegen war. Das Hauptmotiv aber lag gewiss darin, dass unser Verfasser diese, bisher in dem abgelegenen Kolossä begraben gewesene und begreiflicher Weise (gegen Klöpper, S. 39) während der s. g. johanneischen Epoche nicht wieder zum Leben gediehene, Reliquie des Apostels zuerst der Vergessenheit entrissen hat, weshalb sie auch in der Kirche niemals anders als eben in derjenigen Gestalt bekannt geworden ist, welche jener ihr zu geben für gut gefunden hatte (vgl. meine Kritik, (S. 284 f. 305).

Falls ich nun aber mit meinen, auf ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältniss weisenden, Beobachtungen im Rechte wäre, könnte jenes sich nach Ewald's Entgegnung auch aus einer gemeinsamen älteren Vorlage (S. 1624) erklären, oder es könnte auch erstlich ein Interpolator des Kolosserbriefes und zweitens ein auf dessen Schultern stehender Verfasser des Epheserbriefes angenommen werden (S. 1630). Letztere Hypothese hat sofort O. Pfleiderer ausgeführt (Der Paulinismus, 1873, S. 366 f. 431 f.). Aber auch die Prüfung dieses Unternehmens liess mich nur wieder zu meiner eigenen als der einfachsten und reinlichsten Lösung zurückkehren, welcher das Problem des Epheserbriefes fähig ist. Vor Allem erklärt sich nur so das auch von Ewald (S. 1621) anerkannte „Doppelgesicht", welches der Kolosserbrief dem unbefangenen Beschauer stets geboten hat und bieten wird. Es ist ein eigenthümlich getheilter Eindruck, den wir aus seiner Lectüre davon tragen, und bis auf den heutigen Tag sehen wir selbst die entschlossene Apologetik die Realität solcher Eindrücke irgendwie anerkennen (vgl. Klöpper, S. 7 f.). Auf der einen Seite so viel gut und echt Paulinisches, mit oft überraschender Evidenz sich geltend machend! Auf der anderen die Thatsache, „dass der Kolosserbrief nach seinem lexikalischen Material, seiner stilistischen Anlage und Darstellungsweise, seinem Ideengehalt, kurz nach allen Seiten hin betrachtet, unter den paulinischen Briefen

einzigartig dasteht" (S. 17). Freilich kann man das Wort „einzigartig" nur aussprechen, wo man den Epheserbrief, sei es auch nur vorläufig, ignoriren will, wie unser Commentator. Denn schon Zeller hat darauf hingewiesen, dass alle auffälligen Spracheigenthümlichkeiten genau besehen identisch sind mit denen des Autor ad Ephesios (Theologische Jahrbücher, 1843, S. 540 f.), und Baur darauf das treffende Urtheil gegründet, dass der Kolosserbrief theilweise sei, was der Epheserbrief ganz ist (Paulus, II, S. 39).

Der Fehler, welchen der neueste Commentar mit der hergebrachten Behandlungsweise des Briefes theilt, liegt sonach zu allermeist darin, dass man sich zu rasch für die eine oder andere Seite des widerspruchsvollen Totaleindruckes entscheidet, die im Reste bleibenden Bedenken sei es nun zu Gunsten oder zu Ungunsten der paulinischen Echtheit in sich niederkämpfend. Dazu helfen dann Mittelchen, unter welchen das weitaus rationellste in der zu 3, 16 gemachten Bemerkung besteht, dass das den Gemeindegliedern unterschiedslos zur Pflicht gemachte *διδάσκειν* und *νουθετεῖν* im zweiten Jahrhundert „ein greller Anachronismus" sei (S. 500). Als ob nicht selbst noch bei Hermas die *διδασκαλία* charismatisch, nicht kirchenamtlich geübt werde!

In summa: es gilt Beides zu erklären, den paulinischen und den fremdartigen Eindruck, welchen man von der Lectüre des Briefes gewinnt. Dies eben wollte mein Buch. „Die Methode, vermöge deren uns so ein, beiden Kehrseiten gerecht werdendes Resultat erwachsen ist, bestand einfach in der sorgfältigen Ausscheidung dessen, was von sachlichem und sprachlichem Eigenthum des Autor ad Ephesios im Kolosserbriefe begegnete. Die Probe endlich für die Richtigkeit der ganzen Rechnung liegt darin, dass, was als unassimilirbar und dem Autor ad Ephesios schlechtweg fremd, zurückblieb, sich sofort zwangslos zu einem kurzen Paulusbriefe zusammenfügte, welcher in seinem einfachen Fortschritte eben so sehr das Schema abgibt für die Anlage des Epheserbriefes, als hinwiederum die Gedankenfolge dieses letzteren sich abspiegelt in dem interpolirten Kolosserbriefe" (Kritik, S. 306).

XIX.

Ueber die Abfassungszeit der pseudojustinischen

ΕΚΘΕΣΙΣ ΠΙΣΤΕΩΣ ΗΤΟΙ ΠΕΡΙ ΤΡΙΑΔΟΣ.

Von

Dr. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

Bei meinem Beweise für die Thatsache, dass Apollinarios von Laodicea der Verfasser der echten Bestandtheile der pseudojustinischen *Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος* ist[1]), ging ich zwar nicht von der Ansicht aus, dass, wie Teichmüller in seinen mit so viel Geist und Scharfsinn geschriebenen „Literar. Fehden im 4. Jahrhundert v. Chr." zu glauben scheint, die Betreibung der Jagd (S. 281) in der Trümmerwelt des Alterthums immer sichere Ergebnisse haben müsse, aber ich war der Ueberzeugung, dass es ein grosser Unterschied sei, ob die schriftstellerischen Trümmer, innerhalb deren ich meine Jagd zu betreiben mich anschickte, aus dem 4. Jahrhundert vor Christus, oder aus dem 4. Jahrhundert nach Christus stammten. Was dort bei dem Mangel zeitgenössischer Sonderquellen über die schriftstellerischen Beziehungen der grossen Geister des klassischen philosophischen Jahrhunderts vielfach mit undurchdringlichen Schleiern verhüllt erscheint, die zu zerreissen dem kühnen Forscher wohl als erstrebenswerthes Ziel vorschweben mag, ohne dass er doch,

[1]) Zeitschrift für Kirchengeschichte, Band VI.

bei dem Stande der Ueberlieferung, erwarten darf, allseitige Zustimmung und Anerkennung für seine Ergebnisse zu finden: das ist in jenem klassischen Jahrhundert der Theologie durch eine bedeutend umfangreichere Anzahl von Schriftwerken und eine Fülle gleichzeitiger Nachrichten von Seiten freundlicher und feindlicher Berichterstatter über die grossen Führer und Bahnbrecher im Kampfe der Geister unvergleichlich viel klarer gestellt und uns Spätgeborenen auch heute noch grösstentheils deutlich erkennbar und verständlich. Wenn dieser allgemeine Satz sich mir an der Frage nach der Herkunft des echten Textes der *Ἔκθεσις πίστεως* überraschend bewahrheitete, so wird zwar die weitere Frage nach genauerer Bestimmung der Abfassungszeit der pseudojustinischen *Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος* von geringerer Bedeutung sein, als der Erweis der Thatsache, dass Apollinarios der Verfasser der echten, einst unter der Aufschrift *Περὶ τριάδος* eine selbständige Schrift bildenden Bestandtheile ist, dennoch aber dürfte, da auch Caspari bei seiner Untersuchung über des Apollinarios *Κατὰ μέρος πίστις*[1]) aus inneren Merkmalen einen allgemeinen Schluss auf die ungefähre Zeit der Abfassung wagte, es sich der Mühe verlohnen, wenigstens einen Versuch zur näheren zeitlichen Bestimmung der Schrift zu machen.

Ich bin der Meinung, dass uns der Anfang des 15. Capitels möglicherweise eine Handhabe zur Bestimmung der Abfassungszeit bietet und spreche auf Grund der Worte *Εἴπατε γὰρ ἡμῖν οἱ τὸν χριστιανισμὸν πρεσβεύειν σχηματιζόμενοι* die Vermuthung aus, dass die Schrift innerhalb der Jahre 378 bis 380 geschrieben ist. Zur Begründung dieser Annahme glaube ich Folgendes anführen zu können.

Heinrich Voigt giebt in seiner Schrift „Die Lehre des Athanasius von Alexandrien“ (Bremen, Müller. 1861) S. 307 von Apollinarios an, er sei „375 aus der Kirchengemeinschaft

---

[1]) Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. 1879. S. 65—146.

getreten". Gegen diese Zahl scheint mir der Umstand zu sprechen, dass Epiphanios, welcher nach seinen eigenen Angaben sein Werk *Κατὰ αἱρέσεων Α*, c. 2 (Dind. I, p. 280) im Jahre 374 begann [1]) und Haer. 66, 20 (Dind. III, p. 40. 41 vgl. V, p. 204) im Jahre 376 schrieb, in der 77. Häresie, ein Stück, welches er, nach der früheren Förderung seines Werkes zu urtheilen, kaum noch im Jahre 376, sondern wohl erst 377 vollendete, den Apollinarios so überaus achtungsvoll behandelt. Er bezeichnet ihn Haer. 77, 2 als *ὁ πρεσβύτης καὶ σεμνοπρεπής, ὁ ἀεὶ ἡμῖν ἀγαπητὸς καὶ τῷ μακαρίτῃ πάπᾳ Ἀθανασίῳ καὶ πᾶσιν ὀρθοδόξοις*, und verneigt sich bewundernd vor seinen tiefen Gedanken, *τὰ βαθέως ὑπὸ τοῦ τοιούτου λογίου ἀνδρὸς καὶ συνετοῦ καὶ διδασκάλου*: was der heftige Ketzerfeind und gestrenge Glaubensrichter nimmer gethan hätte, wenn Apollinarios damals nicht mehr der kirchlichen Gemeinschaft angehörte. Soviel ich sehe, sprachen erst der erste und siebente Kanon der zweiten allgemeinen Kirchenversammlung zu Constantinopel 381 das Verwerfungsurtheil über die Apollinaristen aus. Diese aus Epiphanios geschöpfte Zeitbestimmung passt vortrefflich zu den uns sonst bekannten Nachrichten betreffs der Verbreitung des Apollinarismus, besonders in Kappadocien. Ich stelle da einfach im Anschluss an meine Vorgänger Klose, Rupp, Böhringer die Thatsachen zusammen. Es war etwa im Jahre 376, als Epiphanios an Basilios ein Schreiben richtete, mit der Bitte, ihm über die Lehre des Apollinarios, die damals in einigen Gegenden Beifall zu finden anfing, sein Urtheil mitzutheilen. Allein dieser, damals schon schwach und krank, weigerte sich unter der Versicherung, es sei theils über seine Kräfte, theils fürchte er, dass des Streits gar kein Ende werden möchte, man solle beim einfachen Glauben stehen bleiben, sonst würde man immer weiter fortgerissen und beunruhige nur schwache Gemüther (Epist. 258). Demnach suchte er, als die Sozopolitaner ihm

[2]) Vgl. Petavii animadv. bei Dindorf V, p. 7.

meldeten, dass unter ihnen sich Apollinaristische Irrthümer verbreiteten, diese als nichtig und widersinnig darzustellen (Epist. 260). Basilios scheint nicht eben gefürchtet zu haben, dass diese ketzerischen Ansichten die Kirche von Neuem in grosse Gefahr bringen würden, denn er spricht von ihnen als von leicht zu beseitigenden Meinungen. Er scheint aber auch keinen Beruf mehr in sich gefühlt zu haben, sich in Untersuchungen über diesen Gegenstand gehörig einzulassen; ausserdem war er auch noch zu sehr mit den Arianern beschäftigt, als dass er hätte wagen mögen, sich in einen neuen Kampf einzulassen, der, was ihm vor der Hand am wichtigsten schien, in der That und Wirklichkeit noch von geringer Bedeutung war. Allein Basilios unterschätzte die Tragweite der von Apollinarios ausgehenden Bewegung. Schon im Jahre 377 trat dieser zuversichtlicher auf. Er rühmte sich in einem Briefe an Paulinus von Antiochia, in Gemeinschaft mit den Bekennern Aegyptens zu stehen, die damals, etwa seit 374, zu Diocäsarea (Sepphoris) in Palästina sich als Verbannte aufhielten (Theodoret. Hist. eccl. IV, 22), weil er einst von ihnen einen Brief erhalten hatte. Als dies aber jene Bekenner erfuhren, erklärten sie sich nachdrücklich gegen seine dogmatischen Ansichten, worüber sich Basilios nicht wenig freute[1]). Wenn derselbe in seinem im Jahre 377 an die Abendländer geschriebenen 263. Briefe, worin er sich, ähnlich wie sein Bruder Gregorios im Eingange seines Antirrhet. c. Apoll. p. 123. 124, bitter über die Wölfe in Schafskleidern, Eusthatios von Sebaste und Apollinarios von Laodicea beschwert, am Schlusse klagt, dass des Apollinarios Schrift über die Fleischwerdung viele Brüder verwirrt habe, so werden wir dabei an die, wie es scheint, in Kappadocien besonders verbreitete Schrift des Laodiceners *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* zu denken haben, welche sein Bruder Gregorios so eingehend widerlegte, und die auch dem

[1]) Klose, Basilius der Grosse. 1835. S. 242 und 244. — Böhringer, Basilius von Cäsarea. 1875. S. 53.

Nazianzener bekannt war. Der Nyssener nun sagt von sich im Antirrhet. c. Apoll. c. 4, S. 131: ἡμεῖς δὲ πολλοῖς ἐπιδεδημηκότες τόποις, καὶ κατὰ σπουδὴν τοῖς τε κοινωνοῦσι τοῦ δόγματος τοῖς τε ἀφεστηκόσι περὶ τῶν κατὰ τὸν λόγον ζητουμένων καθομιλήσαντες, οὕτω τινὸς ἀκηκόαμεν τὴν τοιαύτην ῥήξαντος περὶ τοῦ μυστηρίου φωνήν, ὅτι ἄνθρωπος ἔνθεος ὁ Χριστὸς ἦν. Diese Wanderjahre waren, wie wir wissen, sehr unfreiwillige, d. h. Gregorios war auf Betreiben seiner arianischen Gegner im Jahre 376 aus seinem Bisthum vertrieben worden; er irrte in den Jahren 376 bis 378 in verschiedenen Gegenden umher und scheint sich besonders in Palästina, zumeist wohl in Jerusalem aufgehalten zu haben [1]). Dass er hier nicht müssig war, deutet er selbst an, müsste aber von einem so unermüdlichen Streiter für die Kirche auch ohne diese Bemerkung bestimmt angenommen werden. Ich vermuthe nach dem Vorgange von Zacagni, dass er in dieser Zeit seinen Ἀντιρρητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου geschrieben, hauptsächlich wohl um zum Nutzen und zum Heil der Kirche für seinen kranken Bruder Basilios, der es abgelehnt, gegen Apollinarios in die Schranken zu treten, wider den ehrwürdigen Bischof von Laodicea die Waffen des Geistes zu führen und allen den von den Sebastenern wegen seines früheren freundschaftlichen Verhältnisses zu Apollinarios gegen Basilios erhobenen und von diesem schon vor Jahren zurückgewiesenen Vorwürfen, die jetzt aus dem Schweigen des grossen Bischofs von Cäsarea von Neuem Anlass und Ermunterung schöpfen konnten, die Spitze abzubrechen. Gregorios widerlegt des Apollinarios christologische Lehren in der Weise, „ut“ — wie Zacagni in der Praefatio zu seiner Collectio monum. vet. p. XXI sehr richtig und zutreffend angiebt — „de eiusdem haeresi se nil dubitasse declaret; imo tam acriter in ipsum invehitur, ut modo Ario et Eunomio parem faciat, modo eosdem impietate superasse contendat, ut videre est

---

[1]) Rupp, Gregor von Nyssa. S. 63—65. — Böhringer, Gregorius von Nyssa und Gregorius von Nazianz. 1876. S. 22 und 23.

cap. XXVI. et XLIV". „Sane" — fährt Zacagni zur Zeitbestimmung übergehend fort — „cum in eodem libro nulla mentio iudicii in Apollinarianam haeresim a Damaso vel ab Oecumenica II. Synodo reddita habeatur" (ersteres Ereigniss von Valesius in seinen Anmerkungen zu Sozom. Hist. eccl. VI, 25 mit guten Gründen in das Jahr 377 oder 378 verlegt, das zweite bekanntlich vom Jahre 381); „nec ita solos Apollinaris asseclas redarguat, quemadmodum in alia eiusdem epistola ad Theophilum Alexandrinum ... facere solet; sed adversus ipsummet Apollinarem scribat eumque haeresim deponere optet cap. XXII.: hinc haud inani ... coniectura colligitur, Nyssenum ante Oecumenicam II. Synodum ... Antirrheticum ... elucubrasse."

Das Jahr 378 brachte für die Athanasianer eine entscheidende Wendung, in diesem Jahre starb der arianisch gesinnte Kaiser Valens. So lange er im Morgenlande herrschte, besonders seitdem Basilios das Bisthum von Cäsarea angetreten, d. h. seit dem Jahre 370, waren die nicänisch gesinnten Bischöfe und ihre rechtgläubigen Gemeinden von den Arianern auf das schwerste bedrängt und verfolgt worden, und Basilios, den Valens trotz aller Hetzereien von Seiten seiner Gegner nicht zu entfernen vermochte, hatte am härtesten darunter zu leiden gehabt. Mit dem Tode des Kaisers 378 kehrte sich das Verhältniss um, die Verbannungsbefehle gegen die strenggläubigen Bischöfe wurden aufgehoben, auch Gregorios kehrte nach Nyssa zurück, und die Athanasianer erhoben jetzt getrost ihr Haupt und ihre Stimme, sie waren es, die jetzt als *οἱ τὸν χριστιανισμὸν πρεσβεύειν σχηματιζόμενοι* erschienen, ein Vorrecht, das, so lange Valens lebte, die Arianer rücksichtslos für sich in Anspruch genommen hatten. Jetzt hatte ein Ausdruck, wie der angeführte, im Munde des Apollinarios seinen guten Sinn. Weiter aber als bis zum Jahre 380 mit der Bestimmung für die Abfassungszeit seiner Schrift *Περὶ τριάδος* herunterzugehen, ist deshalb nicht möglich, weil die zweite allgemeine Kirchenversammlung zu Constantinopel vom Jahre 381, welche das Verdammungsurtheil gegen Apollinarios aussprach (Theodoret.

Hist. eccl. V, 9), offenbar noch nicht ihren Schatten auf den Laodicener geworfen hatte, als er die Schrift *Περὶ τριάδος* schrieb. Er ist sich vollbewusst, noch mit Fug und Recht in der kirchlichen Gemeinschaft zu stehen; ähnlich so, wie er in jenem seinem Briefe an Kaiser Jovianus eingefügten Bekenntniss (*Περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου*) zum Schluss mit Bezug auf eine Reihe von Irrlehren, die wir zum Theil bei den Kappadociern antreffen [1]), ausdrücklich sagt: *τοῦτον ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*, — spricht er auch in der Schrift *Περὶ τριάδος* (Cap. 16, p. 388 C) zu seinen Lesern als *ὑμεῖς οἱ τῆς ἐκκλησίας υἱεῖς, οἱ τὴν ζήτησιν εὐσεβῶς ποιούμενοι*. Und der Laodicener muss, wie unter den Zeitgenossen im Allgemeinen, bei Männern wie Athanasios, Epiphanios u. A., so insbesondere bei seinen näheren Freunden und Anhängern in hohem Ansehen gestanden und ehrfurchtsvolle Verehrung genossen haben, wie aus den fast begeistert klingenden Lobsprüchen (*ὁ πατὴρ ἡμῶν, ὁ θεῖος, ὁ ἅγιος πατὴρ ἡμῶν, ὁ τρὶς μακάριος διδάσκαλος ἡμῶν*) seiner Schüler Polemon (Polemios) und Julianus, Valentinus und Timotheos hervorgeht, von denen der Presbyter Anastasios [2]) und Leontios [3]) Bruchstücke uns aufbehalten haben. Er, der ehrwürdige Greis, durfte eine solche Mahnung, wie die in der Schrift *Περὶ τριάδος* ausgesprochene: *ὑμεῖς δὲ οἱ τῆς ἐκκλησίας υἱεῖς, οἱ τὴν ζήτησιν εὐσεβῶς ποιούμενοι, ὧδέ μοι τὸν νοῦν εὐτρεπίσατε*, an die Seinen ergehen lassen; er durfte, wie dort in jenem mit der Aufschrift *Πρὸς Διονύσιον* über-

---

[1]) In des Athanasios Werken (Coloniae MDCLXXXVI. Tom. II. p. 30): *εἰ δέ τις παρὰ ταῦτα ἐκ τῶν θείων γραφῶν διδάσκει, ἕτερον λέγων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ ἕτερον τὸν ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον, κατὰ χάριν υἱοποιηθέντα, ὡς ἡμεῖς· . . . ἢ εἴ τις τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν σάρκα ἄνωθεν λέγει καὶ μὴ ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας· ἢ τραπεῖσαν τὴν θεότητα εἰς σάρκα· ἢ συγχυθεῖσαν· ἢ ἀλλοιωθεῖσαν . . .*

[2]) „De Verbi incarnatione“ bei Mai, Script. vet. nov. coll. VII, p. 16a und 70b.

[3]) „Advers. fraudes Apollinaristarum“ bei Mai, Spicil. Roman. X, zweite Hälfte, S. 135. 136. 138.

lieferten Schreiben laute Klage darüber führen, dass diejenigen, welche sonst die gemeinsamen Grundlagen des trinitarischen Glaubens festhielten, im Streite um Worte und Bezeichnungen sich entzweiten (Lagarde p. 116, 8—10 ff.). *Μὴ διαιρώμεθα* — lautet seine Weisung — *διὰ τὰ ῥήματα*. Das Bestreben, bei wirklich vorhandenen Lehrunterschieden durch die gebrauchten Bezeichnungen und Worte den Schein zu erwecken, als sei sachliche Uebereinstimmung vorhanden, erklärt er für gottlos, bei thatsächlich aber vorhandener Uebereinstimmung in der Lehre Unterschiede in den Worten zu suchen, für leichtfertig und thöricht. Darum ruft er jenen zum Schluss zu (p. 116, 28 ff.): *μενέτωσαν ἐν ὁμονοίᾳ καὶ μὴ μάτην διαφερέσθωσαν μηδὲ εἰς τὴν τῶν αἱρετικῶν λογομαχίαν ἐκπιπτέτωσαν, ἀλλὰ τῆς ἐκκλησίας τὴν ἁπλότητα μᾶλλον ζηλωσάτωσαν.* — Nach der Verurtheilung des Apollinarios im Jahre 381 waren, wie mir scheint, solche Ausdrücke, wie die aus der Schrift *Περὶ τριάδος* angeführten, nicht mehr möglich, und schon 382 oder 383 legt Gregorios von Nazianz in seinem ersten Briefe an Kledonios [1]) ein auf genauer Kunde ruhendes Zeugniss von des Apollinarios Schrift *Περὶ τριάδος* ab. Wir werden also bei den Jahren 378 bis 380 als Abfassungszeit der Schrift stehen bleiben müssen.

Nach diesen Ausführungen über die Abfassungszeit des aus jener pseudojustinischen *Ἔκθεσις πίστεως* herausgeschälten echten Textes der Schrift *Περὶ τριάδος* kehre ich zu der durch Zusätze erweiterten, eben mit des Justinus Namen verknüpften Fassung der Schrift zurück. Mir bleiben da ausser der Frage nach der Abfassungszeit noch die Fragen zu beantworten übrig: Von wem und zu welchem Zwecke ist die durch Einschaltungen erweiterte Schrift *Περὶ τριάδος* Justinus dem Märtyrer beigelegt

[1]) Basilii et Gregorii Nazianzeni op. dogm. sel. ed. Goldhorn in Thilo's Biblioth. patr. graec. dogm. (Lipsiae MDCCCLIV) Band II, S. 556 (Cap. 16. T. II, p. 92).

und warum hat man sie gerade ihm beigelegt? Die Beantwortung derselben ist nach dem ausgezeichnet gründlichen und scharfsinnigen Nachweise, den Caspari in Bezug auf die sämmtlichen, unter den Namen des Gregorios Thaumaturgos, Athanasios, Felix und Julius von Rom seit Alters umlaufenden Schriften des Apollinarios geliefert, ganz ungemein erleichtert. Alles, was von diesen Schriften ausgesagt wird, gilt im Wesentlichen auch von der Schrift *Περὶ τριάδος*. Es bleibt mir kaum etwas Anderes übrig, als auf den von Caspari in seinen „Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel“ (1879) S. 111—123 gegebenen Nachweis nachdrücklichst zu verweisen und denselben durch meine besonderen Ergebnisse, die ich durch die Untersuchung der Schrift *Περὶ τριάδος* gewonnen, zu ergänzen und zu vervollständigen.

Caspari hat nachgewiesen, dass weder die Anhänger des Eutyches, noch monophysitisch Gesinnte, die nachmals Anhänger von Eutyches wurden, jene Schriften des Apollinarios unter den Namen der genannten Väter verbreitet, sondern dass Apollinaristen selbst diese denselben vorgesetzt haben. „Der Betrug“, sagt er S. 119, „der mit jenen Schriften verübt worden ist, rührt von Apollinaristen her, aller Wahrscheinlichkeit nach jedoch nicht von Apollinaristen, die ausserhalb der Kirche standen, sondern von einigen (oder auch nur von einem) von den Apollinaristen, die nach Theodorets Bericht[1]) ungefähr im zweiten Decennium und im Anfang

[1]) Theodoret. Hist. eccl. V, 3: *Χρόνῳ ὕστερον τήν τε σφετέραν ὁρῶντες* (die Apollinaristen) *εὐτέλειαν, καὶ τὴν τῆς ἐκκλησίας ὁρώμενοι περιφάνειαν, συνήφθησαν μὲν πλὴν ὀλίγων ἅπαντες καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας μετέλαχον, τὴν δὲ προτέραν οὐκ ἀπέθεντο νόσον, ἀλλὰ καὶ πολλοὺς τῶν πάλαι ἐρρωμένων ταύτης ἐνέπλησαν. Ἐκ τῆσδε τῆς ῥίζης ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐβλάστησεν ἡ μία τῆς σαρκὸς καὶ τῆς θεότητος φύσις καὶ τὸ τῇ θεότητι τοῦ μονογενοῦς προσάπτειν τὸ πάθος καὶ τἆλλα, ὅσα τοῖς λαοῖς καὶ τοῖς ἱερεῦσι καὶ τὴν διαμάχην γεγέννηκεν.* In demselben Buche Cap. 38 erzählt Theodoretos: *Οὗτος* (Theodotos von Antiochia, 421 oder Anf. 422—428, Lequien, Or. christ. II, 720 ff., 416—28, Tillemont, Mémoires X, 831 ff.)

der zwanziger Jahre des fünften Jahrhunderts zur katholischen Kirche übergetreten waren, ohne ihrer Häresie innerlich abgesagt oder doch ganz abgesagt zu haben, und nun ihre neue Stellung dazu benutzten, die von ihnen festgehaltenen Ansichten unter den Katholiken auszubreiten. Zu diesem Zwecke versahen einige von diesen neuen, vermeintlichen Katholiken auch ihnen wohlbekannte und von ihnen werthgeschätzte Bücher des Apollinaris mit Ueberschriften, in denen sie Gregor den Thaumaturgen, Felix und Julius von Rom und Athanasius als deren Verfasser nannten. Sie wählten dazu nicht grössere Schriften von ihm und nicht solche, von denen es allgemein oder allgemeiner bekannt war, dass sie von ihm herrührten, was wohl gerade mit den grösseren der Fall war, sondern kleinere und ganz kleine wenig oder gar nicht gekannte. Der Betrug, durch den uns einige Schriften von Apollinaris erhalten worden sind, gelang dadurch, dass damals in der Kirche schon eine starke doppelte und, so zu reden, zweiarmige Glaubensströmung vorhanden war, die alexandrinisch-ägyptische und die nachmalige eutychianische oder monophysitische, der diese Schriften um der in ihnen, zum Theil sehr offen und mit grossem Nachdruck, ausgesprochenen Lehre willen, dass der fleischgewordene Sohn Gottes nur aus einer *φύσις* bestehe, ausnehmend zusagten, und die deshalb das specifisch Apollinaristische in denselben, was übrigens in einigen nur, mehr oder weniger, schwach hervortrat, entweder übersah, oder in orthodoxem Sinne verstand, oder endlich wohl vor sich selbst mit dem Alter der vermeintlichen Verfasser entschuldigte.“ Ein gleiches Geschick ward aus ähnlichen Gründen der Schrift *Περὶ τριάδος* bereitet. Während jene Schriften, wie Caspari S. 122, Anm. 88 nachweist, unter den Monophysiten stark verbreitet waren, daneben es sich aber gefallen lassen mussten, auch von den Gegnern um

---

Ἀπολλιναρίου φρατρίαν τοῖς ἄλλοις προβάτοις ἀνέμιξε, λιπαρηθεὶς αὐτοὺς ἑνῶσαι τῇ ποίμνῃ· πολλοὶ δὲ τούτων διέμειναν τὴν προτέραν λώβην ἐπίσημον ἔχοντες.

ihrer kräftigen Aussprüche willen reichlich benutzt und angeführt zu werden: ging es der Schrift *Περὶ τριάδος* ebenso. Des Justinus Namen finden wir da unter den Zeugnissen u. a. in des Leontios „Quaestiones adversus Monophysitas" bei Mai, Script. vet. nova coll. VII, p. 130b neben denen des Julius p. 131a, 144b, 145a, 147a, Athanasios p. 143b und Gregorios Thaumaturgos (*Κατὰ μέρος πίστις*) p. 147a. Scheinen die Fälscher bei jenen Schriften mit Vorliebe solche Werke des Apollinarios zu Gegenständen ihres Betruges ausgewählt zu haben, deren apollinaristisches Gepräge schwach oder doch nicht allzu stark war: so trifft diese Beobachtung entschieden auch bei der Schrift *Περὶ τριάδος* vollkommen zu. Man deutete sicherlich auch hier die mehrfachen apollinaristischen Besonderheiten in strenggläubigem Sinne um, oder entschuldigte die betreffenden Lehren mit dem Alter des Blutzeugen, der die Schrift verfasst. Dass aber der Fälscher, der des Apollinarios Schrift *Περὶ τριάδος*, mit eigenen, zum Theil umfangreichen Zuthaten vermehrt, unter des Justinus Namen ausgehen liess, ebenfalls ein Apollinarist war, dafür legen die Einschaltungen desselben vollgültig Zeugniss ab.

Ich komme da zunächst auf diejenige Stelle der Schrift zurück, deren eigenthümliche Lehre ich schon in meiner die doppelte uns überlieferte Fassung der Ἔκθεσις πίστεως sorgfältig prüfenden und sichtenden Untersuchung (Zeitschrift für Kirchengeschichte, Band VI, S. 26 u. 27) als nicht schriftgemäss bezeichnete. Es ist das *Περὶ τριάδος* Cap. 10, p. 381 D: *Καὶ ἡ μὲν ἄνθρωπος, ἀμέμπτως πολιτεύεται καὶ θάνατον ἑκούσιον καταδέχεται, διὰ μὲν τῆς ἄκρας πολιτείας ἀφανίζων τὸ παράπτωμα, διὰ δὲ τοῦ μὴ χρεωστουμένου θανάτου καταργῶν τὸν ὀφειλόμενον· ἡ δὲ θεός, καὶ τὸ λυθὲν ἀνιστᾷ καὶ τὸν θάνατον αὐτὸν παντελῶς καταλύει. Εἷς οὖν ἐστιν ὁ υἱός, ὅ τε λυθεὶς ὅ τε τὸ λυθὲν ἀναστήσας· ἡ γὰρ ἄνθρωπος, ἐλύθη, ἡ δὲ θεός, ἀνέστησεν.* — Hier stehen wir, wie vielleicht schon die *ἄκρα πολιτεία* zeigt, womit gleichfalls aus dem Bereiche der Einschaltungen

noch das echt Apollinaristische *βλέπε τῆς ἄκρας συναφείας πῶς τίθησι τὰ γνωρίσματα* im 5. Capitel p. 377 A zusammengestellt werden möge, auf dem Boden apollinaristischer Lehre. Die Ausdrücke *καταλύειν τὸν θάνατον* und *διαλύειν πάθος* sind, wie Caspari a. a. O. S. 98, Anm. 51 des weiteren nachweist, apollinaristische Schlagworte. Ich beschränke mich, zum Vergleich mit der aus der Schrift *Περὶ τριάδος* mitgetheilten Stelle aus der *Κατὰ μέρος πίστις* anzuführen: *μετὰ γὰρ θανάτου κατάλυσιν* (Lag. p. 104, 10), *τοῖς δὲ πάθεσι τὰ παθήματα διαλύσας καὶ τῷ θανάτῳ τὸν θάνατον ἀνελών* (Lag. p. 106, 12), *οὐ μόνον ἀκράτητος θανάτῳ, ἀλλὰ καὶ λύων θάνατον* (Lag. p. 110, 18) und *τὸν θάνατον ἔλυσε διὰ τῆς ἀναστάσεως* (Lag. p. 111, 19). Zum Ausgleich auch dieser apollinaristischen Besonderheit in der Lehre bot Athanasios die Möglichkeit, der vom Logos lehrt, dass er, nachdem er dem Leibe, den er angenommen und in dem er war, sein ihm eigenes leibliches Recht habe werden, d. h. ihn sterben lassen kraft der eigenen Natur des Fleisches und des Stoffes, ihm nun auch sein, des Logos, Recht habe angedeihen lassen und ihn auferweckt habe kraft seiner, des Logos, Macht. *Εἰ γὰρ κατήργηται*, — sagt Athanasios in seiner Schrift *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου* Vol. I, p. 82 — *ὁ θάνατος, ὡς ὁ λόγος ἔδειξε, καὶ διὰ τὸν Χριστὸν πάντες αὐτὸν καταπατοῦσι, πολλῷ πλέον αὐτὸς αὐτὸν πρῶτος κατεπάτησε τῷ ἰδίῳ σώματι καὶ κατήργησεν αὐτόν· τοῦ δὲ θανάτου νεκρωθέντος ὑπ' αὐτοῦ, τί ἔδει γενέσθαι ἢ τὸ σῶμα ἀναστῆναι καὶ τοῦτο δειχθῆναι κατ' αὐτοῦ τρόπαιον;* — Wie Theodoros von Mopsuhestia diese Frage behandelt, zeigt die folgende, aus dem elften Buche seiner besonders gegen den Apollinarismus gerichteten Schrift über die Menschwerdung von Kihn[1]) nach Sachau (Theod. Mops. fragm. syr. Lips. 1869, p. 51) mitgetheilte Stelle: „Als nämlich unser Herr nach Jerusalem ge-

[1]) Heinrich Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. 1880. S. 194.

kommen war und die Verkäufer der Tauben und Schafe aus dem Tempel jagte, sprach er: Dies ist ein Bethaus, nicht ein Markthaus (Joh. 2, 16). Als nun die Juden ein Zeichen seiner Vollmacht für Abschaffung der althergebrachten Gewohnheit und Uebung von ihm begehrten, sagte er ohne weitere Erklärung: Zerstöret diesen Tempel und in drei Tagen will ich ihn wieder herstellen. Der Evangelist aber fügt die Erklärung bei: ‚Das aber sagte er von dem Tempel seines Leibes'. Wäre es nun nicht ein Widerspruch, zu sagen: Der Auferweckende ist der, welcher auferweckt werden soll und der Auferweckende der Zerstörbare? Der Zerstörbare bedarf offenbar eines Erweckers; dieser aber ist leidensunfähig und erweckt durch seine Macht den der Zerstörung Verfallenen. So geht also aus der Schrift selbst klar und unzweideutig die Folgerung hervor: Ein anderer ist der Zerstörte, ein anderer der Erwecker. Der der Auflösung Verfallene ist ein Tempel, der ihn Wiederherstellende ist Gott das Wort, welcher die Verheissung giebt, er werde den zerstörten Tempel wiederherstellen. Nothwendig also muss man den Unterschied der Naturen hieraus ersehen und zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen."

Dass der apollinaristische Fälscher, der innerlich, wie wir gesehen, des Apollinarios Lehren nicht entsagt hatte, im Vergleich zu seinem gewandten, geistesgewaltigen Meister ein schriftstellerischer Stümper und beschränkter Theologe genannt werden muss, davon hat die Untersuchung der handschriftlichen Ueberlieferung der Schrift hoffentlich jeden unbefangenen Leser klar überzeugt; dass derselbe seinem Werke nebenher eine möglichst strenggläubig gehaltene Färbung zu geben beflissen war, dürfte u. A. auch aus der in demselben Zusammenhange berührten Thatsache folgen, dass er gerade aus den Schriften des Basilios, des nach seinem Tode in Vorderasien besonders hoch gefeierten Bischofs von Cäsarea, Wendungen und Ausdrücke zu entlehnen und seine eigenen Ausführungen damit zu schmücken und zu verbrämen für gut fand. Wenn nun ein Mann wie Kyrillos von Alexandria in dem Grade sich täuschen liess, dass er das christologische Bekenntniss des

Apollinarios in dessen Brief an Kaiser Jovianus, „das von den Fälschern aus diesem Briefe herausgenommen und mit dem Namen des Athanasius bezeichnet worden war, für von diesem seinem eigenen berühmten Vorgänger herrührend ansehen konnte“ (Caspari, S. 120. 121), so werden wir uns nicht wundern dürfen, dass ein Nachgeborener wie Leontios, der so viel später (um 600) lebte, von einer Fälschung bezüglich der Schrift *Περὶ τριάδος* keine Ahnung hatte. Denn während die grossen christologischen Kämpfe des 5. und 6. Jahrhunderts die Folge hatten, „dass die Exemplare der apollinaristischen Schriften, deren Titel verfälscht worden waren, sehr viel abgeschrieben wurden, insbesondere natürlich von den Eutychianern und Monophysiten, während die ältesten und älteren Exemplare derselben, welche die echten, ursprünglichen Ueberschriften trugen, nachdem die Apollinaristensecte ausgestorben war (etwa um 450), nicht weiter vervielfältigt, allmählich untergingen,“ und andererseits von einzelnen von ihnen Abschriften mit unverfälschten Aufschriften noch lange genug sich erhielten, „um dazu beizutragen, dass der mit diesen Schriften verübte Betrug kirchlicherseits aufgedeckt wurde“: so fehlte es in Bezug auf die Schrift *Περὶ τριάδος*, die durch Hineinarbeitung in einen ganz besonders gestalteten Zusammenhang den Blicken unberufener Späher entrückt war, durchaus an einer die Ursprungsverhältnisse derselben verdächtigenden Ueberlieferung, und seitdem einmal die gefälschten Ausgaben als ein Werk des Philosophen und Märtyrers Justinus, d. h. seit Leontios, in kirchlichen Gebrauch gekommen waren, trug man kein Bedenken, die kürzeren, allein den echten Text des Apollinarios bietenden, nur in ihrem Anfang, wie ich (Zeitschr. f. Kirchengeschichte, Bd. VI, S. 40—43) gezeigt zu haben glaube, verstümmelten und deshalb auch seit der Zeit des Fälschers in der rechtgläubigen Kirche ohne des Laodiceners Namen umlaufenden Abschriften um der im Grossen und Ganzen ja auf der Hand liegenden Uebereinstimmung willen gleichfalls mit des Justinus Namen zu versehen.

Caspari hat für jede der unter des Gregorios Thau-

maturgos, Athanasios, Julius und Felix von Rom Namen verbreiteten Schriften des Apollinarios innere Gründe oder doch äussere Veranlassungen nachgewiesen, durch welche die apollinaristischen Fälscher bewogen wurden, gerade diesen oder jenen der genannten Namen zu wählen und an die Spitze der betreffenden Schrift zu setzen. Was jenen Apollinaristen, der die Schrift des Apollinarios *Περὶ τριάδος* bearbeitete, veranlasst haben mag, gerade unter des Justinus Namen die Schrift ausgehen zu lassen, dürfte kaum auf den Umstand zurückzuführen sein, dass Justinus in Verwendung der platonischen, das menschliche Wesen dreitheilig denkenden Ansicht, wie es scheint, dem Apollinarios gleichartig — Semisch nennt[1]) den Justinus geradezu einen Vorläufer des Apollinarios — die menschliche Seele in Jesu geleugnet und den Logos die Stelle derselben habe vertreten lassen, da, wie Dorner erwiesen[2]), diese Auffassung aus einer irrthümlichen und mangelhaften Auslegung gewisser Stellen des Justinus entsprungen ist und, selbst wenn dem nicht so wäre, als Grund für die Wahl des Namens des Justinus nicht angeführt werden könnte, da von jener platonischen Dreitheilung und ihrer christologischen Anwendung in der Schrift mit keiner Silbe die Rede ist. Vielmehr wird für ihn, neben der Absicht, des verehrten Meisters Werk der Nachwelt möglichst seinem vollen Umfange nach zu erhalten, die Erwägung massgebend gewesen sein, dass die wegen ihrer dogmatischen Genauigkeit überaus brauchbaren trinitarischen Abschnitte, mit des ehrwürdigen Philosophen und Märtyrers Justinus Namen versehen, im erbitterten Streite der Parteien von ganz besonderem Gewichte sein und in hervorragendem Masse dazu beitragen konnten, — um hier des Maranus an die Stelle Cap. 12, p. 385 D: *ἐπὶ τῆς καθ' ἡσυχίαν διαγωγῆς τὸν λόγον εὐνάσαντες τοῦ λοιποῦ βιοτεύσομεν* geknüpfte Vermuthung wieder aufzu-

[1]) C. Semisch, Justin der Märtyrer. 1840—42, II, S. 409 ff.

[2]) Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. I, S. 433. 434.

nehmen — den Frieden und die Ruhe, deren sich die Kirche damals, d. h. wohl vor der Ephesinischen Kirchenversammlung vom Jahre 431 erfreute, zu fördern und zu bewahren. Daher erdichtete der Fälscher den engsten äusseren Anschluss an des Justinus Werke, d. h. an dessen Apologieen und den Dialog mit Tryphon. Er selbst will, nachdem Juden und Hellenen hinlänglich widerlegt worden sind (Ἱκανῶς τὸν κατὰ Ἰουδαίων καὶ Ἑλλήνων ἐπελθόντες ἐλέγχον), nunmehr zu Christen über des christlichen Glaubens Geheimnisse, d. h. eben die heilige Dreieinigkeit (ἀκολούθως αὖθις τὸν ὑγιᾶ τῆς πίστεως ἐκτιθέμεθα λόγον, und dafür den tieferen Grund: ἡ ὑγιὴς τῆς τριάδος ὁμολογία τῶν ἀποκειμένων τοῖς εὐσεβέσιν ἀγαθῶν τὴν ἀπόλαυσιν δωρεῖται) reden, und so hat er dieses sein Werk, zu dessen Bezeichnung er die Aufschrift der von ihm zu Grunde gelegten Schrift des Apollinarios *Περὶ τριάδος*, wie uns durch die ältesten Anführungen, nämlich die des Leontios, Anastasios und Nikephoros unmittelbar bezeugt wird, einfach beibehielt, gewissermassen als drittes Buch — daher die bei den genannten Kirchenlehrern übereinstimmend, besonders genau bei Leontios sich findende Anführungsform: Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου φιλ. κ. μάρτ. ἐκ τοῦ περὶ τῆς ἁγίας τριάδος — zu den Werken des Philosophen und Märtyrers Justinus hinzugefügt, dessen schriftstellerischer Thätigkeit damit den in den Augen seiner hinsichtlich genauer Schriftenkunde nicht besonders scharfsichtigen und bewanderten Zeitgenossen wohl nöthigen, bisher noch fehlenden oder unbekannt gebliebenen Abschluss gebend: Ὅθεν ἀναγκαίως ἡμῖν ἡ τοῦδε τοῦ γράμματος ἐδέησεν ἔκθεσις, εἰς τὴν ἀκραιφνῆ τῆς ἀληθείας ἀνάγουσα τοὺς ἐντυγχάνοντας κατανόησιν.

XX.

Worauf beruht die Italaform Istrahel?

Von

Dr. Hermann Rönsch,

Archidiakonus in Lobenstein.

Da bei den Römern die Consonantenverbindung *tr* eine beliebte war, so geschah es in der volksthümlichen Sprache bisweilen, dass man nach *t* (seltener nach *d*) noch ein überflüssiges *r* einfügte; vgl. culcitra für *culcita* in Hdss. (s. Orelli Cic. Tusc. 3, 46. Oudend. Suet. Tib. 54), culcitrarius für *culcitarius* bei Diomed. p. 313 P., sutrum für *sutum* in Syllog. Vulcan. ap. Labb. I. p. 181: sutrum, ἄμμή; — palpitrans für *palpitans* in den Glossen des Placidus p. 75, 14 Deuerl.: *palpitans* est qui animam trahit. nam palpitrans non est Latinum, potest tamen a palpebris venire, — draucus für *daucus* Append. Probi p. 198, 30 K.: *daucus*, non draucus. Dass diese Eigenthümlichkeit auch in die romanischen Sprachen eingedrungen ist, zeigt sich vielfach, vgl. z. B. span. tronar von *tonare*, ital. anatra für *anata*, französ. ordre von *ordo*, — ebenso dass in denselben oftmals aus gleichem Grunde zwischen *l* und *r* ein euphonisches *d* eingeschoben wird, belegt *Diez* in seiner Grammatik der roman. Sprachen I. p. 194 mit mehreren Beispielen, und nicht anders ist unser deutsches Baldrian aus *Valerian* entstanden.

Jedoch einer noch grösseren Beliebtheit erfreute sich bei den Römern die Consonantengruppe *str*, und der Volksmund hatte sich in Folge ihres häufigen Auftretens so sehr daran

gewöhnt, sie auszusprechen, dass man auch da, wo sie eigentlich nicht berechtigt war, sie zu gewinnen suchte. Und zwar geschah dies auf einem dreifachen Wege.

Entweder es wurde *r* hinter *st* eingeschaltet. Von den vielen Zeugnissen, die dafür vorhanden sind, führen wir nur einige an: frustrum für *frustum* App. Prob. p. 199, 3 K.: *frustum*, non frustrum [so lies, anstatt umgekehrt], auch in den ältesten Hdss. des Vergil und Petronius, sowie im Glossar. Parisin. ed. *Hildebrand* p. 148, 261: frustra, frustella panis. p. 149, 263: frustratus [= frustatus], concisus, wozu der Editor bemerkt hat: „Ex hoc glossemate defendi potest locus Flor. II. 2: cum praedae . . *frustarentur*, ubi alii frustrarentur perperam praeferunt." — mediastrinus für *mediastinus* Cato ad Marc. fil. de agric. fragm. 7 ed. Jord., Lucil. Sat. 15, 19 ed. L. Müll., Non. Marcell. p. 143, 4 Merc. — ballistra für *ballista* Gloss. „Philox." p. 28, 5 [= Excerpt. Sangerm. ap. Labb. I. p. 200], ballistrari(i) ibid. p. 28, 10; balistra Gloss. „Cyrill." p. 507, 39. — lepistra für *lepista* Gloss. „Philox." p. 130, 55: lepistra, *εἶδος χύτρας*.

Oder man verstärkte das einfache *s* durch die Anhängung von *tr*. So findet sich plaustrum Gloss. „Cyrill." p. 522, 43 für *plausum* (wie 522, 49 steht); ingleichen lustrus für *lusus* Gloss. Arabic. p. 707, 10 Vulc.: lustrus, frater mariti (nach unserem Dafürhalten eine unter Abwerfung des anlautenden *g* aus *glos* gebildete Masculinform).

Oder man gestattete sich zu Gunsten des anlautenden *st* die Umstellung von *ur* zu *ru*, so dass man strunus für *sturnus* erhielt, eine Prolepsis des Consonanten *r*, die sich bezeugt findet Gloss. „Cyrill." p. 663, 17: *ψάρ, τὸ ὄρνεον*, strunuus, strunus. 663, 41: *ψήρ, τὸ ὄρνεον*, strunus.

Eine vierte Möglichkeit der Gewinnung von *str* würde darin bestanden haben, dass zwischen *s* und *r*, falls es zusammen vorkam, ein *t* eingeschoben worden wäre. Allein die

Lautcombination *sr* war bei den Römern etwas ganz Unerhörtes; man kann das ganze lateinische Wörterbuch durchgehen, ohne dass man sie in irgend einem römischen Worte vorfindet. Einzig und allein in dem hebräischen *Israel* trat sie auf. Wie unbequem und mühevoll auszusprechen musste sie dem römischen Volksmunde sein! War es nun aber ein Gebot der Nothwendigkeit, sie irgendwie zu modificiren, so konnte es nach dem, was wir in dem Obigen auseinandergesetzt haben, gar nicht anders kommen, als dass man *sr* in das so überaus geläufige *str* verwandelte, und so entstand die Form *Istrael* oder — wie man, um die Vocale *a* und *e* von einander abzusondern, lieber schrieb — Istrahel. Ueber ihr Vorkommen allermeist in dieser, mitunter aber auch in der Gestalt Isdrahel oder Sdrahel, hat Prof. Dr. *Ernst Ranke* in Marburg, der nachmals auf dem Gebiete der Itala mit so reichhaltigen Entdeckungen und so werthvollen Erläuterungen hervorgetretene Gelehrte, schon im Jahre 1856 in seiner Schrift: „Fragmenta versionis Lat. antehieron. prophet. Hoseae, Amosi et Michae e cod. Fuld." (Marburgi), p. 27—29, ebenso eingehende als zuverlässige Nachweise gegeben, aus denen hervorgeht, was auch alle die nachfolgenden Italafunde bestätigt haben, dass die Wortform Istrahel nebst ihren Modificationen zu den wichtigsten Merkmalen eines sehr hohen Alters vorhieronymischer Bibelversionen gehört.

Anzeige.

Albin Freund: Beiträge zur antiochenischen und konstantinopolitanischen Stadtchronik. Jena 1882. 53 S. 8°.

Auch für die Kirchengeschichte hochwichtig sind die erhaltenen Reste der Stadtchroniken, welche in den drei östlichen Reichsmetropolen Konstantinopel, Antiocheia und Alexandreia angefertigt wurden. Der Rest einer alexandrinischen Stadtchronik ist uns erhalten in den sogen. Excerpta Barbara, welche Scaliger zuerst und jetzt so vorzüglich A. Schöne im Appendix zum ersten Bande des armenischen Eusebios S. 177 ff. herausgegeben hat.

Die einzige erhaltene Handschrift in Paris Fond Latin N. 4884 hat hinter dem mit Domitian's Zeit abbrechenden Consularverzeichniss eine grosse Lücke; aufgenommen wird es erst wieder in der Zeit Diocletian's, S. 233. Alle Notizen, welche den Consularfasten beigefügt sind, beziehen sich ausser auf den Wechsel der Reichsregierung mit verschwindenden Ausnahmen [1]) nur auf speciell alexandrinische Ereignisse, so auf den Personenwechsel im erzbischöflichen Amte, auf die Errichtung der Augustalis-würde, den Einzug jedes Augustalis in Alexandreia, Stadtbauten u. s. f. Den ägyptischen Ursprung zeigen nicht minder die Datirungen: die Kreuzesauffindung VIII kl. Decembris quod est Thoth XVII; Alexandros' Tod Farmuthi XXII; Athanasios' Tod Pachon VII; Petros' Tod Mechir vicensimo; Timotheos' Tod Epifi XXVI u. s. f. Deshalb hat schon Jacobus Cujacius diese Excerpte chronicon Alexandrinum und Jacobus Gothofredus mit Beziehung auf den bunten und unzusammenhängenden Inhalt: farrago Alexandrina genannt. Dass die griechische Bearbeitung aus der Zeit des Kaisers Anastasios stamme, hat schon Ducange erwiesen (Chron. pasch. ed. Dind. II, S. 11). Es lässt sich auch noch die alexandrinische Quelle, welcher dieser Redactor aus Anastasios' Zeiten gefolgt ist, nachweisen.

---

[1]) So z. B. Nepotiano et Facundo: die Translation des Andreas und Lucas; Valentiniano et Valente V: Hisdem Consulibus armati omnem Campaniam desolaverunt.

S. 60 b (S. 236 Schoene) lesen wir:

Constantio Augusto undecimo et Juliano	*Κωνσταντίου Αὐγούστου τὸ ια΄ καὶ Ἰουλιανοῦ*
Caesare tercio Hisdem consulibus Cons tantinus imperator obiit Et regnavit pro eo Julia nus annos V et dimidium eodem anno conpleti sunt X cycli saeculares ab anno quingentesimo trecesimo secundo Fiunt vero ab Adam usque ad consulatum hius anni omnes anni V milia octingen- ti LIIII.	*Καίσαρος τὸ γ΄.* *[τούτων ὑπατευόντων, Κων-* *στάντιος Αὐγοῦστος μεταλλάττει τὸν βίον* *καὶ ἐβασίλευσεν ἀντ' αὐτοῦ Ἰουλια-* *ανὸς ἔτη β΄ ⏑.],* *τῷ αὐτῷ ἔτει ἐπληρώ-* *θησαν ια΄ κύκλοι κοσμικοὶ* *ἐτῶν φλβ΄.* *Γίνονται τοίνυν ἀπὸ Ἀδὰμ* *ἕως τῆς ὑπατείας τοῦ* *αὐτοῦ ἐνιαυτοῦ ὁμοῦ* *ἔτη ,εωνβ΄.*

Ich habe in der griechischen Uebersetzung gebessert, was beim Barbarus verkehrt überliefert ist. Die Fasten des Barbarus sind bös entstellt. Nicht selten ist je ein Jahr ausgefallen, so z. B. folgen unmittelbar auf einander die Consulate der Jahre 319, 321, 323. Möglich, dass die Vorlage in zwei Columnen getheilt war und der Schreiber bisweilen die zweite wegliess. Constantius' Tod gehört nicht in das Jahr Constantio et Juliano coss., sondern Tauro et Florentio coss., welche als Paulo et Frorentio clarissimorum auf S. 61 a in die Regierung des Valens und Valentinian verschlagen sind. Der zweite Theil der Bemerkung zeichnet das Jahr als ein cyklisch wichtiges aus. Eine bestimmte Zahl Cyclen von 532 Jahren sind bis zum Consulat des Constantius und Julianus verflossen. 532 Jahre sind aber der Paschalcyclus des Annianos, welcher die ganze Weltgeschichte in solche Perioden eintheilte und die erste mit dem 25. März 5492 v. Chr. beginnen liess (Sync. S. 63 und 65. Unger: Manetho, S. 38). In seiner Chronik merkt er den Ablauf eines solchen Cyclus regelmässig an (Syncell. 18, 3; 29, 18). Es ist klar, dass wir es hier mit einem solchen Abschnitt zu thun haben. Bis zu dem erwähnten Consulat sind aber nicht 10, sondern 11 Cyclen verflossen und diese umfassen nicht 5854, sondern 5852 Jahre. Durch den Ausfall des Consulpaares Taurus und Florentius ist die dazu gehörige Notiz über Constantius' Tod herrenlos geworden und in das vorhergehende Consulatsjahr gerückt. Entfernen wir diese Worte „Hisdem consulibus" bis „et dimidium" von der unpassenden Stelle, so ist Alles in Ordnung. Im Jahre des Constantius und Julianus (360) ist

wirklich Annian's elfter Cyclus abgelaufen; denn das Weltjahr 5852 ist nach Annian's Aera 360, während es auf die koptische und die des Panodoros sich nicht reduciren lässt. Damit ist der Ursprung des alexandrinischen Theils des Barbarus aus Annianos erwiesen. S. 63 a heisst es von Theophilos: et illos sacrilegos exterminavit. Annianos giebt bei Synkellos S. 59, 8 ihm den Beinamen *εἰδωλοκτόνος*. Damit können wir auch Annianos wenigstens theilweise „von der erstaunlichen Unwissenheit in chronologischen Dingen" entlasten, wonach er „ein nur 90 Jahre vor seiner Zeit liegendes allbekanntes Ereigniss, wie die Vicennalien Constantin's mit der nicänischen Synode um ein Jahr zu früh ansetzte" (Unger: Manetho, S. 40). Annianos nämlich rechnet von Adam bis zu den Vicennalien Constantin's 5816 Jahre (Sync. 64, 11, 20; cfr. 59, 3). Nach seiner Aera entspricht dies Jahr dem Jahre 324 nach Christi Geburt. Nun sagt aber Unger l. c. S. 39, dass die Vicennalien kurz nach dem Auseinandergehen der Synode von Nicaea, also im August 325 Euseb. uit Const. III, 14 gefeiert wurden, während Annian sie, wie aus den beigesetzten Bestimmungen Luna XIV am 25. März und Ostersonntag am 29. März hervorgeht, in das Jahr 324 verlegt. Zunächst ist zu constatiren, dass Annianos jedenfalls die nicänische Synode richtig in das Jahr 325 verlegt; denn im Barbarus S. 58 b lesen wir:

Probino et Juliano clarissimorum.
Eodem anno congregata est Synodus in Nicea.

Es sind die Consuln Paullinus und Julianus = 325 gemeint. Also nur die Vicennalien hat er in 324 verlegt, und dabei folgt er keiner geringern Autorität, als dem in dieser Beziehung doch jedenfalls wohlunterrichteten, zeitgenössischen Eusebios.

a. Abr. 2342 = Constantini 20. Vicennalia Constantini Nicomediae acta et sequenti anno Romae edita. Abrahams Jahr 2342 ist nach der für diesen Zeitraum des Kanons gültigen Reductionsregel gerade das Jahr 324. Aus der angehängten Notiz über das römische Fest erklärt sich auch, warum z. B. die Consularfastenannalen der Osterchronik das Ereigniss in 325 setzen; sie meinen nicht die eigentlichen Vicennalien, sondern die grossen Feste des nächstfolgenden Jahres, wo in den den Prälaten hergerichteten opulenten Festschmäusen Eusebios eine *εἰκὼν Χριστοῦ βασιλείας* wiederzuerkennen meinte.

Die von Unger dem Annianos imputirte Verlegung des Nicaenums in 324 hat dagegen Theophanes, welcher in das Weltjahr 5816 = Christi 316 = Constantini 20 sowohl die Vicennalien, als die erste ökumenische Synode setzt. Es liegt

sehr nahe, als Quelle für die unmittelbare Fortsetzung des Synkellos bei Theophanes den Annianos anzunehmen. Indessen bei den vielfachen Missgriffen, welche dieser homo rudis gerade in den chronologischen Fixirungen begangen hat, sehe ich darum noch keinen Grund, auch dem Annianos ein gleich starkes Versehen zuzutrauen. Theophanes wird seine Quelle ungenau excerpirt und die beiden Vicennalienansätze confundirt haben. Aus dem Gesagten geht auch hervor, dass zum Schluss nur sehr wenig an der alexandrinischen Chronik fehlen kann, nämlich nur die Ereignisse von der Inthronisation bis zum letzten Jahre des Theophilos; es müsste denn sein, dass der Redactor oder seine Quelle das Consularverzeichniss und die Chronik bis in die Tage des Anastasios fortgesetzt hätte. —

Mit den Resten der antiochenischen und der constantinopolitanischen Chroniken beschäftigt sich die in der Ueberschrift genannte Abhandlung.

Reste einer antiochenischen Chronik liegen nun bei Johannes Malalas vor. Holder-Egger hat nachgewiesen, das Consularfastenannalen mit kurzen chronikalischen Notizen vom 4. bis 6. Jahrhundert officiell erst in Rom, dann auch in Ravenna, Alexandria (?) und Constantinopel aufgezeichnet wurden. Auch für Antiochien ist er, auf Malalas sich stützend, geneigt, solche anzunehmen. Um diese Ansicht zu prüfen, untersucht der Verf. die Consularfasten des Malalas bis auf Diocletian. Schon durch die Form lassen sich zwei Quellen unterscheiden. Mit ἐν ὑπατείᾳ werden Notizen der heiligen, mit ἐπὶ τῆς ὑπατείας solche der Profangeschichte eingeführt, diese letzteren zeigen nächste Verwandtschaft mit der Liste des Anonymus Cuspiniani. Nach Consuln werden meist die Kaisererhebungen, nirgends specifisch antiochenische Ereignisse datirt, diese vielmehr nach der Stadtära. Eine Bemerkung von A. v. Gutschmid weiter ausführend, zeigt dann der Verf., dass Malalas auch eine kurze Kaiserchronik benutzt habe, für deren Verfasser er mit Wahrscheinlichkeit den Chronographen Nestorianos ansieht. Dieser hat sicher die Erhebungs- und Todesjahre der Kaiser nicht nach Consuljahren bestimmt, aus den vielen auffallend falschen Angaben, welche der Verf. S. 13 zusammenstellt, folgert er unserer Ansicht nach durchaus mit Recht, dass Malalas neben der Kaiserchronik eine Fastentafel benützte und aus dieser seine Ansätze mit diversen Fehlern selbst herausrechnete. Wahrscheinlich hat Malalas neben der Kaiserchronik einfach einen Staatskalender als Quelle gehabt und mittelst dieser beiden Hülfsmittel seine gloriosen chronologischen Entdeckungen gemacht.

Wesentlich anders wird die Datirungsweise mit Diocletian. Von jetzt werden die specifisch oströmischen Fasten viel und auch für stadtantiochenische Ereignisse benutzt. Scharfsinnig schliesst der Verf. aus Mal. 318, 23 ff., dass die Einsetzung des Comes Orientis zu Antiochien (ähnlich wie die des Augustalis zu Alexandreia) auch chronologisch Epoche machte, und dass die Hauptstadt des Ostens sich von jetzt an der Reichsdatirung mehr annäherte. Mit Recht begegnet aber der Verf. dem naheliegenden Schlusse, dass jetzt vielleicht in Antiochien Consulartafeln nach dem Holder-Egger'schen Schema eingeführt worden seien. Vielmehr entsprechen die nach Consuln datirten Nachrichten der nachdiocletianischen Epoche genau denen der früheren, welche nach der Stadtära rechneten, d. h. sie sind rein stadtantiochenischen Inhalts. Der Verf. nimmt, O. Müller und A. v. Gutschmid folgend, eine von Zeit zu Zeit publicirte Stadtchronik an, worauf namentlich Malalas' Citat *ἐν τοῖς χαρτίοις τῶν τὰ ἄκτα γραφόντων* hinweist. Diese Annalen lässt er entgegen O. Müller, der sie bereits der Seleukidenzeit zuweist, erst mit der Freierklärung der Stadt durch Julius Caesar beginnen. Malalas hat nun in der Hauptsache nicht die officiellen Aufzeichnungen des Stadthauses benutzt, sondern seine litterarischen Vorgänger; als solche eruirt der Verf. den Pausanias und den Domninos. Sehr probabel ist seine Beweisführung, dass dieser letztere die antiochenische Stadtgeschichte bis Kaiser Zeno fortgeführt habe, und dass er nach einigen Stellen zu schliessen, wie das bei einem Syrer der damaligen Zeit und unter dem damaligen Regime nicht anders zu erwarten ist, der monophysitischen Religionspartei angehörte. Nachfolger des Domninos ist, wie der Verf. mit guten Gründen zeigt, nicht der aus Euagrios bekannte Johannes Rhetor, sondern ein gleichfalls entschiedener Monophysit; der Verf. vermuthet, dass er mit dem von Malalas oft citirten, wahrscheinlich unter Justinian lebenden Chronographen Theophilos [1]) identisch ist.

Der Rest dieses Abschnittes beschäftigt sich mit der Textconstituirung des Malalas. Der Verf. weist den hohen Werth der Osterchronik für diesen Zweck nach. Ebenso macht er es wahrscheinlich, dass unter die von Th. Mommsen edirten Excerpte des Malalas aus der Escurialhandschrift Stücke aus Johannes Antiochenus gerathen sind.

---

[1]) Bekanntlich hat dieser späte Syrer noch in der neuesten Litteratur viel Unheil angerichtet, weil man ihn merkwürdigerweise mit dem Apologeten verwechselte.

Es wird sich vielleicht lohnen, die kirchengeschichtlichen Notizen des Malalas, welche der Verf. als monophysitisch zusammengestellt hat, mit denen einer ungefähr gleichzeitigen ebenfalls monophysitischen Quelle zu vergleichen. A. v. Gutschmid nämlich hat in seinen Noten zum *χρονογραφεῖον σύντομον* gezeigt (S. 73, 76, 80), dass die Patriarchenlisten von Alexandreia, Antiocheia und Konstantinopel in demselben Spuren eines monophysitischen Verfassers zeigen. Ebenso hat er angemerkt, dass der monophysitische Katalog mit Dioskoros dem Jüngern aufhöre. In der That werden von dieser Epoche an sowohl das alexandrinische, als das antiochenische Verzeichniss correct orthodox, was auf einen Wechsel des Redactors hindeutet.

Ich stelle hier die Parallelstücke des *χρονογραφεῖον* und des Malalas zusammen:

Chronogr. S. 76.	Malalas.
Πέτρος . . . .[1] *καὶ ἐξωρίσθη.*	S. 380, 22. *Ζήνων βασιλεὺς καθεῖλε Πέτρον τὸν ἐπίσκοπον . . . . ὡς φίλον Βασιλίσκου καὶ ἐξώρισεν αὐτὸν εἰς Εὐχάϊτα εἰς τὴν Ποντικήν.*
Στέφανος (νεστοριανός).	*καὶ ἐποίησεν ἀντ' αὐτοῦ Στέφανον ἐπίσκοπον Ἀντιοχείας.*
Στέφανος ὁ ῥιφθεὶς εἰς τὸν ποταμόν.	S. 381, 2. *ἐσφάγη ὁ ἐπίσκοπος Στέφανος Ἀντιοχείας εἰς καλάμια ὀξυθέντα ὑπὸ τοῦ κλήρου τοῦ ἰδίου . . . ὡς Νεστοριανὸς. καὶ ἐρρίφη τὸ λείψανον αὐτοῦ εἰς τὸν Ὀρόντην ποταμόν.*
Καλανδίων ἐξορισθεὶς εἰς Πάτμον ὡς νεστοριανός.	S. 381, 7. *Ζήνων ὁ βασιλεὺς ἐποίησεν ἐπίσκοπον . . . Καλανδίωνα . . . καὶ ἐξωρίσθη καὶ αὐτὸς ὡς Νεστοριανός.*
Πέτρος τὸ δεύτερον.	*καὶ ἀνεκλήθη . . . ὁ ἐπίσκοπος Πέτρος ἐκ τῆς ἐξορίας, τοῦ δήμου τῶν Ἀντιοχέων αἰτησάντων καὶ τοῦ κλήρου*[2].

[1]) Petros wird im *χρονογραφεῖον* unsinniger Weise Nestorianer genannt. Offenbar stand über ihn an der angedeuteten Stelle eine später ausgefallene Bemerkung (*ὀρθόδοξος* oder *ὁμολογητής*) und so rückte das für Stephanos im Munde des Monophysiten ganz correcte Epitheton an diesen Platz. cfr. Theophan. S. 126, 5 de Boor. *Στέφανος δὲ ψήφῳ κοινῇ προβληθεὶς εἰς Ἀντιόχειαν ὑπὸ τῶν Πέτρου τοῦ Κναφέως ὁμοφρόνων ὡς Νεστοριανὸς πρὸς Ζήνωνα κατηγορήθη.*

[2]) Ganz richtig Le Quien II, S. 728: ex nescio quo auctore fidei Chalcedonensis hoste.

Ebenso vergleiche man die Abschnitte über Euphemios und Makedonios von Konstantinopel und über Severos von Antiochien.

Chronogr. S. 80.	Malalas.
Εὐφήμιος καθαιρεῖται ὡς αἱρετικός.	S. 400, 1. *καθηρέθη Εὐφήμιος ὁ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἐξώρισεν αὐτὸν εἰς Εὐχαΐταν ἐπὶ τὸν Πόντον ὡς Νεστοριανόν*[1]).
Μακεδόνιος καὶ οὗτος ὁμοίως.	*. . . Μακεδόνιος ὅστις καὶ αὐτὸς καθηρέθη ὡς Νεστοριανός*[1]).
S. 76.	
Φλαβιανὸς ὑπὸ Σευήρου ἐξωρίσθη.	S. 400, 5. *ὁμοίως δὲ καὶ ὁ πατριάρχης Ἀντιοχείας Φλαβιανὸς ὡς Νεστοριανὸς*[1]) *ἐξωρίσθη εἰς Πέτρας.*
Σευῆρος ὁ ἀπὸ μοναζόντων ὁ φυγὼν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ διὰ Βηταλιανὸν τὸν στρατηγόν.	*Καὶ ἐγένετο ἀντ' αὐτοῦ Σέβηρος πατρ. ἐν Ἀντ. τῇ μεγάλῃ ἀπὸ μοναζόντων* S. 411, 17. *τῷ δὲ α΄ ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ ἔφυγε Σέβηρος ὁ πατρ. Ἀντ. εἰς Αἴγυπτον, φοβηθεὶς Βηταλιανόν.*
S. 77.	
Παῦλος ὁ ὀνομασθεὶς Ἰοῦδας ἐξεβλήθη.	S. 411, 19. *καὶ ἐγένετο ἀντ' αὐτοῦ Παῦλος πατρ. . . . ὅστις τοὺς τῆς συνόδου Χαλκηδόνος ἑξακοσίους τριάκοντα ἐπισκόπους ἐνέταξε τοῖς διπτύχοις τῶν ἐκκλησιῶν ἑκάστης πόλεως. καὶ διὰ τοῦτο ἐγένετο σχίσμα μέγα καὶ οὐκ ἐκοινώνουν αὐτῷ πολλοὶ, [λέγοντες*[2])*] ὅτι οἱ τῆς συνόδου ἀκολουθοῦντες τὰ Νεστορίου φρονοῦσιν.*

Bei genauerem Zuschen wird es sofort klar, dass beide Chronisten zwar monophysitischen, aber verschiedenen Quellen gefolgt sind. Das zeigt sich entscheidend bei der Behandlung von Petros des Walkers stürmischem Episkopat. Hier stimmt das *χρονογραφεῖον* mit der einen, Malalas mit der anderen Quellengruppe:

---

[1]) Sehr naiv ist des guten Chilmead Note S. 633, welcher sich für die Orthodoxie der angeblichen Nestorianer Euphemios, Makedonios etc. verbürgt und dafür die Quellen beibringt, welche den Glaubensstandpunkt durch die abendländische Confessionsbrille betrachten.

[2]) *λέγοντες* ist Correctur des letzten orthodoxen Bearbeiters, also wohl des Malalas selbst; eine ganz parallele Spur S. 416, 1 hat der Verf. S. 26 aufgedeckt.

Χρον. σύντ.	Theoph.	Nikeph.	Barhebr. hist. eccl. S. 184.
Πέτρος	Πέτρος	Πέτρος	
	Ἰωάννης	Ἰωάννης	Stephanus
Στέφανος	Στέφανος	Στέφανος	Stephanus
Στέφανος	Στέφανος ἕτερος	Στέφανος ἄλλος	Petrus
Καλανδίων	Καλανδίων	Καλανδίων	Calandion
Πέτρος	Πέτρος	Πέτρος	Petrus

Euagrios.	Malalas.
Πέτρος	Πέτρος
Στέφανος	Στέφανος
Καλανδίων	Καλανδίων
Πέτρος	Πέτρος

Die erste Gruppe kennt zwei Bischöfe Namens Stephanos, welche hinter einander den Episcopat bekleiden, die zweite nur einen einzigen. Euagrios ist selbst Antiochener und beruft sich für die Angaben über die antiochenische Succession ausdrücklich auf die Stadtchronik von Antiochien des Johannes Rhetor, einer von ihm viel benutzten reichhaltigen und vorzüglichen Quelle. Malalas' Angaben gehen nach des Verfassers Ausführungen auf die gleichzeitige Stadtchronikrecension des Domninos zurück. Es liegt auf der Hand, dass diese Angaben, welche aus so zuverlässigen und in stadtantiochenischen Dingen doch jedenfalls am besten unterrichteten Quellen geschöpft sind, vor denen der zweiten Gruppe entschieden den Vorzug verdienen. Es hat nur einen Stephanos von Antiochien gegeben. Wer hat nun den zweiten hinzugefügt? Diese Frage zu beantworten, wird uns gelingen, wenn wir den Verf. der Kataloge im *χρονογραφεῖον σύντομον* eruirt haben. Dieser Monophysit ist sehr fanatisch. Die Kunstausdrücke der Kanaansprache sind ihm ganz geläufig, so z. B. 80, 22 *Ἰωάννης· οὗτος τὸν θεὸν προέδωκεν ἐν γνώσει* [1]). Viel zahmer sind die antiochenischen Chronographen bei Malalas (Johannes Rhetors confessioneller Standpunkt ist unklar). Sie sprechen sich, wenn auch unumwunden monophysitisch, doch mit leidlicher Mässigung aus. Leidenschaftlich und nicht ohne Grund wird die Chronik fast nur S. 416: *Εὐφράσιος ὁ Ἱεροσολυμίτης ὅστις μέγαν ἐποίησεν διωγμὸν τῶν [λεγομένων] ὀρθοδόξων, πολλοὺς φονεύσας.*

A. v. Gutschmid hat nun gezeigt, dass der monophysitische Katalog des *χρονογραφεῖον σύντομον* bis zu Dioskoros dem

[1]) S. 77, 1 wird Paulus von Antiocheia „Judas" genannt; das scheint Versehen; denn Johannes Asiae, Zacharias und Barhebraeus nennen ihn übereinstimmend einen Juden.

Kleinen (Mai 517 bis October 519) reichte. Hier können nun Johannes διακρινόμενος und Zacharias von Mitylene in Betracht kommen. An ersteren kann darum schwerlich gedacht werden, weil das letzte in den Excerpten aus dem 10. Buche erwähnte Ereigniss die Ernennung des Severos zum Patriarchen von Antiochien ist (revue archeol. IV. S. 1873. XXVI S. 403). Dies findet statt nach Marcellinus Ind. VI Clemente et Probo Coss., nach Euagrios III, 33 χρηματιζούσης τῆς πόλεως ἔτος ϙξα', ἀνὰ τὸν Λῖον μῆνα τῆς ς' ἐπινεμήσεως τοῦ τηνικάδε κύκλου, d. h. December 512 oder Januar 513. Es ist nicht wahrscheinlich, dass seine Geschichte viel weiter gegangen ist.

Dagegen über Zacharias von Mitylene bringt Land anecdot. Syr. III S. XI eine für unseren Zweck höchst wichtige Notiz bei. Dum l. XII c. 4 Justiniani annum 33, XII, 7 ejusdem annum 28 scriptor commemorat, i. e. A. D. 560 et 555, — in alio loco VII, 15 et Hormisdam Romae et Dioscorum Alexandriae sedes hodie occupare dicit. Er schliesst daraus wohl mit Recht, dass Zacharias zwischen 517 und 519 seine Geschichte abschloss und der Rest einem späteren syrischen Continuator angehöre. Das Wenige, was wir über seine Zeit sonst wissen, stimmt damit überein. Zacharias scholastikos ist ein Schüler des um 500 in Alexandreia blühenden Neuplatonikers Ammonios, Sohnes des Hermeias[1]), also Zeitgenosse des Simplikios und Damaskios. Das führt der Zeit nach in das erste Viertel des 6. Jahrhunderts. Im Jahre 536 sodann erscheint er auf dem Concil, welches den hl. Anthimos absetzte als Metropolit von Mitylene und er betheiligt sich activ an den Massregeln gegen diesen, seinen Gesinnungsgenossen (Mansi VIII p. 934 u. sonst). Zacharias war also damals, der Hofströmung folgend, orthodox geworden. Es ist klar, dass er seine streng monophysitische Kirchengeschichte früher muss geschrieben haben und damals wahrscheinlich als eine Jugendsünde beweinte.

In dieser Kirchengeschichte hatte er nach dem Vorbilde des Eusebios und des Theodoret regelmässig die Diadoche der fünf grossen Patriarchate verzeichnet. So finden wir am Schlusse des IV. Buches die Patriarchen verzeichnet, welche von Chalcedonense bis zu Zeno's Zeiten regierten, VI, 7 die unter Zeno, VII, 15 die unter Anastasios regierenden.

---

[1]) Ζαχαρίου σχολαστικοῦ χριστιανοῦ τοῦ γενομένου μετὰ ταῦτα ἐπισκόπου Μιτυλήνης διάλεξις S. 458, 459, 461, 464 u. sonst hinter: Origenis Philocalia ed. Jo. Turinus Paris. 1624.

Die Quelle ist correct monophysitisch[1]). Lib. IV p. 163 heisst Timotheus der Heruler „der Grosse", Lib. VI p. 199 Petros der Walker „der Bekenner"; Lib. VII, 15 p. 232 werden Athanasios von Alexandreia, Severos von Antiocheia und Timotheos von Constantinopel „Bekenner" genannt. Zacharias kennt nun zwei Patriarchen von Antiochien Namens Stephanos. S. 163 lesen wir: In Antiocheia Domnos und nach ihm Maximos und nach ihm Martyrios, welcher vertrieben wurde, und nach ihm Julianos, und nach ihm Stephanos und nach ihm ein andrer Stephanos, welcher vertrieben wurde, und ebenso S. 199: Und in Antiochien Martyrios, welcher vertrieben ward, Julianos und Stephanos und der andre Stephanos und Petros der Bekenner und Kalandion, welcher vertrieben ward. Es liegt nahe, als Quelle des Zacharias für die ältere Zeit den Johannes Diakrinomenos zu statuiren; denn Theophanes, welcher beide Stephanos kennt, schöpft aus Theodoros Anagnostes; dieser hat aber bekanntlich den Johannes stark ausgeschrieben. Diesem sicher nicht syrischen Kirchenhistoriker wird also der Irrthum über die zwei Stephani zuzuschreiben sein. Petavius, Binius, Mansi glauben nun eine Bestätigung des doppelten Stephanos in den Briefen des Papstes Simplicius zu finden, und allerdings fiele dies zeitgenössische Zeugniss neben der gleichfalls zeitgenössischen Chronik des Domninos stark in's Gewicht. In einem Briefe, datirt Idibus Juliis Severino viro clarissimo = 482, wird nämlich die wider die Kanones erfolgte Ernennung des orthodoxen Kalandion in Anbetracht der bösen Zeitläufte confirmirt. Dagegen im XIV. Briefe, datirt X Kalendis Juliis post consulatum Illo (so!) viri clarissimi = 479, wird die getroffene Neuwahl eines antiochenischen Patriarchen post seditiones Antiochenas bestätigt. Wenn Mansi VII, 990 meint, damals sei Stephanus junior gewählt worden, so ist das ganz falsch; denn der Pabst nennt gar keinen Namen. Die antiochenischen Unruhen spielen deutlich auf die Ertränkung des Stephanos im Orontes an; also ist der von Rom confirmirte Patriarch wieder kein anderer, als der von Akakios geweihte Kalandion. Beide Briefe behandeln ein und dasselbe Ereigniss; also muss eine Briefdatirung falsch sein, welche, kann nur eine eingehende chronologische Untersuchung über die damaligen Inhaber des antiochenischen Patriarchats lehren. Bei Le Quien liegt alles

[1]) Eine Uebersetzung der von Land nur syrisch publicirten Texte verdanke ich der Gefälligkeit meines verehrten Collegen Siegfried.

im Argen. Für uns genügt das Resultat, dass der allein glaubwürdige Ansatz der antiochenischen Chroniken von nur einem Stephanos durch die päbstlichen Briefe nicht im Mindesten erschüttert wird.

Die Berührungen zwischen Zacharias und den Katalogen des *χρονογραφεῖον* sind nun mehrfache; dieses schliesst seine monophysitischen Verzeichnisse mit Hormisdas und Dioskoros, Zacharias S. 232 mit Symmachos und Hormisdas, welche damals waren, und mit Dioskoros, welcher damals residirte; ebenso steht S. 249 und es ward König nach ihm der von heute Justinianus [der der gegenwärtigen Zeit]. Bei Zacharias S. 102 heisst es von Juvenalis von Jerusalem: dies ist eben derselbe, welcher in drei Synoden gefunden wird. *χρ. συντ.* S. 78, 32: *Ἰουβενάλιος ὁ ἐν Χαλκηδόνι καὶ ἐν ταῖς Ἐφέσῳ δυσὶ συνόδοις.* Zacharias S. 199 Flavianos, welcher vertrieben ward in den Tagen des Anastasios in Konstantinopel. *χρ. συντ.* S. 76, 45 *Φλαβιανὸς ὑπὸ Σευήρου (Ἀναστασίου?) ἐξωρίσθη.* S. 232 Johannes dieser, welcher die Synode aufnahm. *χρ. συντ.* S. 80, 22 *Ἰωάννης· οὗτος τὸν Θεὸν προέδωκεν ἐν γνώσει.* S. 163 und nach ihm Timotheos der Grosse, derselbe, der abgesetzt wurde, und er trat wieder ein in die Stelle, weil er zurückkehrte durch eine Encyclika. Er setzte einen anderen Timotheos ein, wie genannt wurde dieser Reulpeqila(?). *χρ. συντ.* S. 73, 25 *Τιμόθεως ὁ ἕλουρος· ἐπὶ Λέοντος· τούτου ἐξορισθέντος ἐγένετο ἄλλος Τιμόθεος ὁ λεγόμενος σαλαφακίαλος συνοδίτης. πάλιν ἀνεκλίθη ὁ μακαρίτης Τιμόθεος ἀπὸ Γαγγρῶν ἐπὶ Βασιλίσκου.* Diese vielfachen Berührungen, verbunden mit dem gleichzeitigen Abschlusse beider Werke, machen die Herkunft der Kataloge aus Zacharias von Mitylene sehr wahrscheinlich.

Nach diesem Excurse kehren wir zum zweiten Theile von des Verfassers Arbeit zurück, welcher sich mit der Chronik von Konstantinopel beschäftigt. Im Anschluss an Holder-Egger nimmt er Consularfastenannalen für das erste Jahrhundert der Stadt von Konstantin bis Marcian an. Er zeigt, dass in den Excerpten des Nikephoros (Valesius p. 568 D ff.) Reste derselben erhalten sind. Nikephoros excerpirte, was ihm für seine kirchengeschichtlichen Zwecke brauchbar erschien, also meist Translationen von Märtyrern.

Gleichfalls konstantinopolitanischen Charakter haben die Fragmente, welche Cramer anecd. Paris. II S. 87 ff. aus dem Pariser Codex, Fond Grec 1555 A edirt hat. Sie zeichnen sich, wie die Reste der Consularfastenannalen, durch grosse chrono-

logische Genauigkeit: Angabe des Regierungsjahres, der Indiction und des Datums aus. Ganz richtig weist aber der Verf. ihnen einen anderen Ursprung zu. Sie sind viel weitläufiger, mehr im Chronik-, als im knappen Notizenstil gehalten; ihr kirchlicher Standpunkt ist streng orthodox. Sie reichen bis auf Justinian und haben bereits dem Theophanes als Quelle neben Malalas vorgelegen. Durch Mau's freundliche Vermittlung war es dem Verf. möglich, eine unedirte hochwichtige Quelle heranzuziehen. Es sind Excerpte aus einer konstantinopolitanischen Chronik, welche eine jüngere Hand in die vaticanische Handschrift des Chronicon paschale (Vatican. Graec. 1941) an zwei Stellen eingetragen hat. Das zweite kleinere Stück aus der Regierung des Maurikios ist längst edirt, das erste cod. Vatic. fol. 252 v. (= Chron. Pasch. 620, 2) wird von dem Verf. S. 38—42 publicirt. Da der Schreiber der Handschrift sehr willkürliche, zum Theil tachygraphische Compendien gebrauchte, war die Lesung mit einigen Schwierigkeiten verknüpft; am Schlusse des ersten Fragmentes z. B. ist zu lesen *καὶ πύργους ἅπαντας κτλ.* Gut wäre es gewesen, wenn der Verf. die Zeilen des Textes numerirt hätte. Laut Ueberschrift sind diese Brände, Erdbeben, Pestilenzen etc. Excerpte der Rubrik *τέρατα ἐκ τοῦ μεγάλου χρονογράφου.* Nur das letzte Fragment, welches stilistisch durch die Einleitung mit *ὅτι* und chronologisch sich von den andern unterscheidet, gehört, wie der Verf. richtig bemerkt, einer anderen Quelle an. Fast alle diese Fragmente, „denen ein specifisch konstantinopolitanischer Charakter so deutlich als möglich aufgedrückt ist", kehren theils in längerer, theils in verkürzter Gestalt bei den anderen Byzantinern wieder.

Gestützt auf die Wahrnehmung, dass die Pariser Excerpte mit Leo dem Grossen, die vaticanischen mit Zenon beginnen, spricht der Verf. die ansprechende Vermuthung aus, dass etwa um die Mitte des fünften Jahrhunderts eine von Zeit zu Zeit continuirte konstantinopolitanische Stadtchronik entstanden sei, welcher als Kopf die oströmischen Consularfasten und die Gründungslegende vorgesetzt wurden. Mit Recht nimmt er, einer Bemerkung des gelehrten Cardinals Alemannus folgend, an, dass officielle Aktenstücke dem Texte eingestreut waren; dahin gehören vor Allem die bei Theophanes erhaltenen *ἄκτα διὰ Καλοπόδιον τὸν κουβικουλάριον καὶ σπαθάριον.*

Zum Schluss verfolgt der Verf. die Spuren dieser Chronik bei den Byzantinern. Malalas im XVIII. Buche hat sie stark benutzt. Der Verf. bringt auch gute Gründe für seinen Satz

vor, dass Theophanes neben Malalas die Stadtchronik oder einen Auszug derselben gekannt habe. Ebenso weist er dieser Quelle die hauptstädtischen Nachrichten aus der nachjustinianischen Zeit bis Maurikios zu, welche sich bei Theophanes finden. Auch für Kedrenos macht er neben seinen Hauptquellen Theophanes und Georgios Monachos eine Benutzung der Stadtchronik wahrscheinlich. Die Osterchronik endlich ist „für das Ende der Regierung des Maurikios, für die Regierungen des Phokas und Herakleios offenbar nichts, als ein Auszug der Stadtchronik; und zwar ist ihr der amtliche Charakter deutlich aufgedrückt". Wir erfahren daraus gelegentlich, wie man in der oströmischen Residenz die Nachrichten vom Kriegsschauplatz bekannt machte. Herakleios' Siegesbülletins wurden vor versammelter Gemeinde vom Ambon der Sophienkirche verlesen. Den uns bekannten Abschluss dieser chronikalischen Arbeit bildete der *μέγας χρονογράφος*, welcher unter Leo dem Chazaren oder seinen Nachfolgern geschrieben ist.

So scheiden wir von dieser tüchtigen, an soliden Resultaten nicht armen Arbeit mit dem Wunsche, dem Verfasser auf dem noch wenig gepflegten und darum viel versprechenden Gebiete der oströmischen Reichs- und Kirchengeschichte bald wieder zu begegnen.

Jena. H. Gelzer.

Der Apollinarist Valentinus.

Den Apollinaristen Valentinus hat Eulogios von Alexandrien nicht gemeint bei dem antidyophysitischen Bruchstücke Valentin's, welches in dieser Zeitschrift XXVI, 3, S. 357 f. besprochen ist. Der Apollinarist Valentinus kann aber auch von uns nicht für den Verfasser des merkwürdigen Bruckstückes, welches in dem Erlöser Sichtbares und Unsichtbares auf Eine Natur zurückführt, gehalten werden. Denn bei Leontius von Byzanz adv. fraudes Apollinaristarum (Spicileg. Rom. Tom. X, 2, p. 133 sq.) verwirft dieser Valentinus ausdrücklich die Homousie des Fleisches Christi mit der Gottheit, welche von anderen Apollinaristen gelehrt ward. A. H.

Verantwortlicher Redacteur Dr. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

BR-34-C.d.v
Q. V.

FOR REFERENCE
Do Not Take From This Room

UNITED THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY